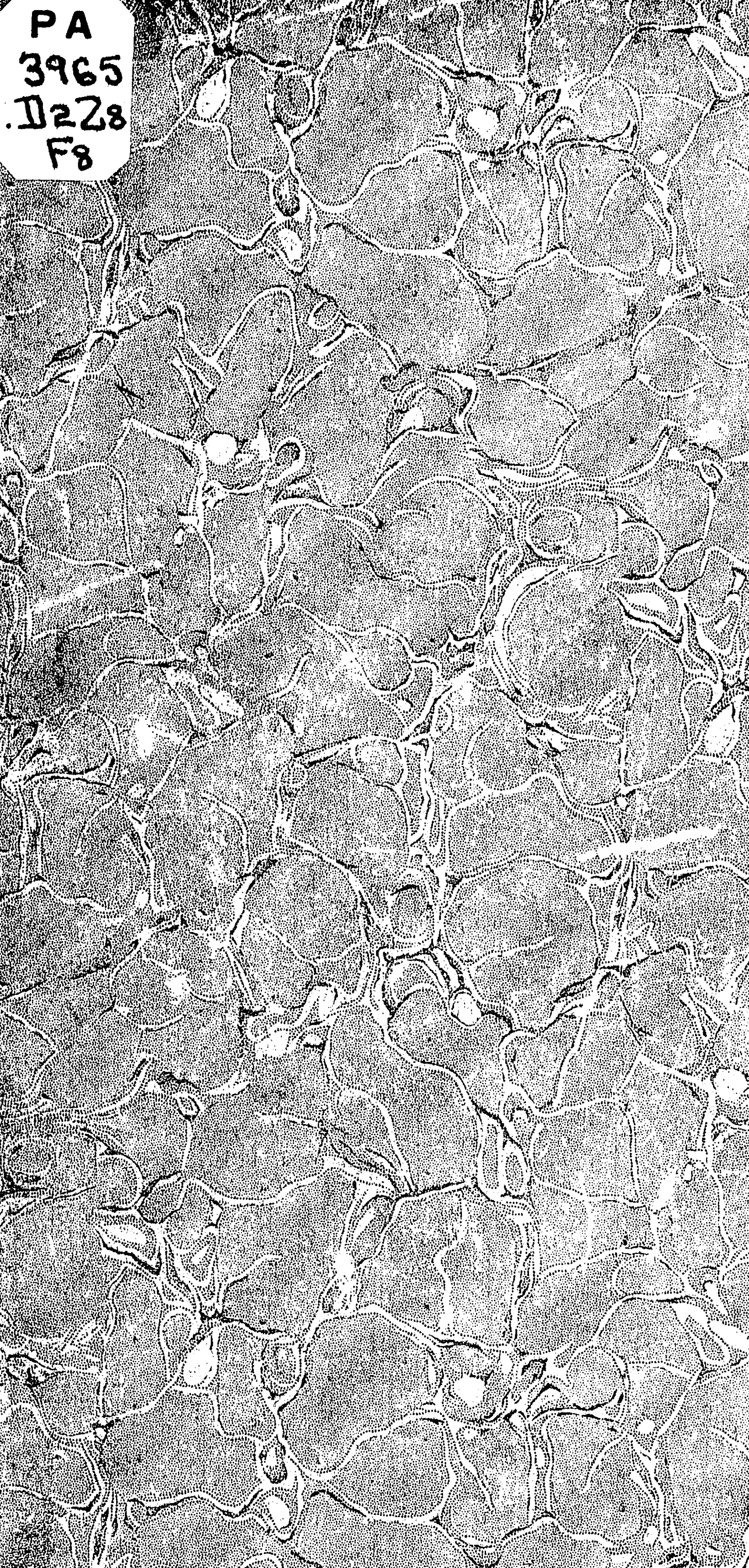
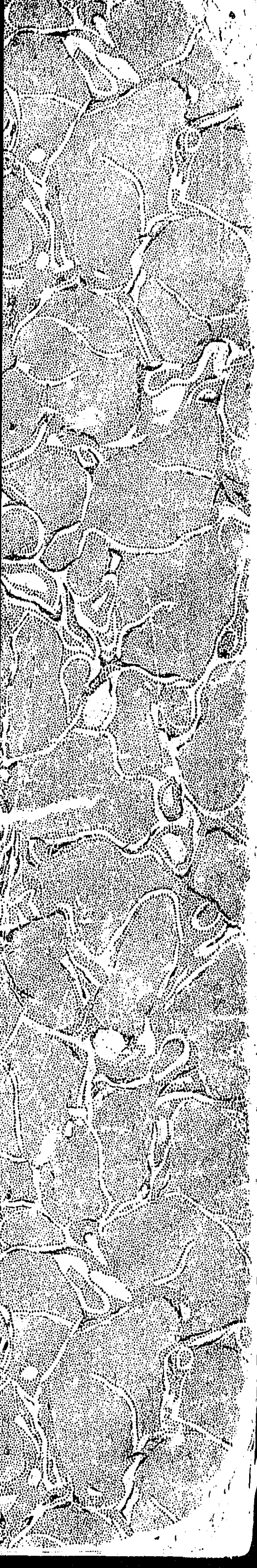

PA
3965
.D2Z8
F8



4

ESSAI

SUR

DION CHRYSOSTOME

Philosophe et Moraliste cynique et stoïcien

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA

Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

LOUIS FRANÇOIS

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
AGRÉGÉ DE GRAMMAIRE ET DES LETTRES
PROFESSEUR DE PREMIÈRE AU LYCÉE ROLLIN



PARIS
LIBRAIRIE DELAGRAVE
15, RUE SOUFFLOT, 15

Patri carissimo
sacrum.

ESSAI SUR DION CHRYSOSTOME

ESSAI SUR DION CHRYSOSTOME

Philosophe et Moraliste cynique et stoïcien

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA

Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

LOUIS FRANÇOIS

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
AGRÉGÉ DE GRAMMAIRE ET DES LETTRES
PROFESSEUR DE PREMIÈRE AU LYCÉE ROLLIN



PARIS
LIBRAIRIE DELAGRAVE
15, RUE SOUFFLOT, 15
1921

ERRATUM

Page 21, ligne 5, *lire* οἶμαι *et non* οἴμαι.
— 27, ligne 2, *lire* κενόν *et non* κενὸν.
— 35, notes 1 et 5, p. 36, note 2, *lire* Schwartz *et non* Schwarz.
— 37, note 3, ἀρέσκουσαν *et non* ἀρέσκοουσαν ; Ποσειδώνιος *et non* Προσειδώνιας ; Zieg, *et non* Lieg.
— 40, ligne 26, συμβὰν *et non* ουμβὰν.
— 42, note 1, Eus. *et non* Eas.
— 50, ligne 28, ἀγωγὴν *et non* ἀγωγῆν ; l. 29, τούτοις *et non* τοότοις.
— 51, ligne 39, ὑπάρχουσαν *et non* ὑπαρχουσαν.
— 57, ligne 11, κεραυνωθεὶς *et non* κɜρουνωθεὶς.
— 58, ligne 10, αὐτοῦ *et non* αὖτου.
— 61, note 1, Schrift *et non* Schuft.
— 85, ligne 24, anthropocentrique *et non* anthopocentrique.
— 107, ligne 24, mystes *et non* mythes.
— 108, note 2, Θαυμάσας *et non* Θαυμασας.
— 121, ligne 35, συνθέντων *et non* συντεθέντων.
— 161, ligne 24, τοῦτο *et non* τοῦτὸν ; l. 35, τοὺς *et non* πρὸς.
— 165, ligne 34, ἥμερον *et non* ἥμεραν.
— 174, ligne 40, réfection *et non* réfaction.

AVANT-PROPOS

Quelques mots suffiront à indiquer au lecteur le but modeste de ce livre ou, mieux, de cet essai. « Dion Chrysostome, écrit Zeller, est un moraliste populaire à tendances stoïciennes[1]. » *Jugement bref, mais topique, que la connaissance plus approfondie des discours de notre auteur ne peut que confirmer. De très nombreux travaux ont été, dans ces vingt ou trente dernières années, consacrés à son éloquence et à sa philosophie. La tâche serait déjà longue et méritoire qui ne se proposerait d'autre but que d'en extraire la substance, d'en mettre au point les résultats. Nous ne nous donnerons pas le ridicule de refaire le livre à tant d'égards si complet, si riche de faits, d'observations, d'inductions ingénieuses de von Arnim*[2]. *Mais on a pu, non sans justice, lui reprocher de n'avoir que trop rarement effleuré une enquête de haut prix, celle des sources du sophiste. Voie pourtant la plus sûre pour entrer dans l'intimité de son art. Cette enquête, nous l'avons tentée pour une partie de l'œuvre qui nous a été conservée. Ce n'est point, pour la dimension ou le nombre des écrits de Dion, la plus considérable. Nous nous sommes bornés à quelques oraisons qui appartiennent à la maturité du talent de l'orateur et qui datent de la période qui suivit sa conversion fameuse à la philosophie. Nous ferons ici de notre mieux pour découvrir ce qu'il vaut comme témoin de la sagesse hellénique. Nous nous flattons, non pas certes d'avoir réussi, — l'outrecuidance serait excessive, — mais d'avoir du moins apporté dans cet effort toute notre application, toute notre conscience.*

Était-il nécessaire de raconter, à notre tour, le détail de la vie de notre sophiste-philosophe? Rappelons-en, brièvement, les événements principaux. Dion Cocceianus, à qui sa renommée d'éloquence valut plus tard d'être glorifié sous le cognomen flatteur de Bouche d'or, Χρυσόστομος, *naquit en Bithynie, au pied du mont Olympe, à Pruse, nous ne savons*

1. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, I², pp. 729 sqq.
2. V. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898. Cf. la recension de Schmid dans *Litterarische Centralblatt*, numéro du 20 mai 1898, p. 810.

au juste en quelle année, vraisemblablement toutefois aux alentours de l'an 40 de notre ère[1]. *Malgré les recherches d'Emperius, de Breitung, surtout de von Arnim, nombre de points de sa biographie restent obscurs*[2]. *Fut-il même, de son vivant, gratifié du surnom d'une magnificence un peu orientale par lequel nous le distinguons aujourd'hui de Dion Cassius? Peut-être n'obtint-il de la postérité cette preuve d'admiration qu'au troisième siècle. Le charme de sa parole, en tout cas, était tel que ses rivaux se voyaient contraints d'en convenir même à leur corps défendant. Un sophiste railleur et jaloux, nous dit-il, le traita un jour d'*ἀηδών. *Il débuta dans les lettres, comme tant d'autres, par la sophistique. Il y acquit vite la célébrité, sans être moins frivole que ses congénères. Les jeux auxquels il se livra d'abord ne permettaient guère de deviner en lui ce qu'il fut plus tard, un apôtre de la vertu*[3].

Le fait est là pourtant. Le sophiste, en Dion, fit place au philosophe. On a cherché plus d'une fois à expliquer cette conversion. Ce seraient les épreuves, les malheurs qui l'auraient contraint à un retour sur lui-même, à réfléchir sur la vanité de son éloquence, à songer à corriger les autres en se corrigeant. Peu à peu l'ancien détracteur des philosophes, qui avait écrit contre Musonius, — πρὸς Μουσώνιον, *— regretta ses sarcasmes, se mit à l'école de ceux qu'il avait dénigrés, fit siennes leurs doctrines, adopta leur genre de vie, s'imbut de leurs préceptes et les enseigna aux autres. Il avait succédé à son père dans la faveur des habitants de Pruse; malgré des embarras d'argent, une fortune grevée de dettes, il avait triomphé des difficultés d'un moment et joui d'une vie aisée, facile, honorée. Sa demeure ancestrale dénonçait, par son site même, le rang de ceux qui y faisaient séjour. L'administration, l'exploitation de vastes domaines procuraient au maître d'abondants revenus. Il les dépensait noblement, et, tel Hérode Atticus, comblait de bienfaits ses compatriotes. Un jour, cette carrière qui s'annonçait toute unie, vit s'ouvrir un précipice. Comment Dion perdit-il à la fois la confiance, l'affection de ses concitoyens? Fut-ce l'un de ces changements brusques de l'humeur des foules, l'explosion de colères lentement accumulées, de jalousies longtemps recuites, de susceptibilités froissées? Le menaça-t-on vraiment de le lapider, de brûler sa maison*[4]*? Il partit à Rome, où des relations déjà anciennes de sa famille avec la cour impériale lui promettaient bon accueil. Mais il y rencontra et il y détesta Domitien. Il osa dire franchement son horreur du Néron chauve, se*

1. Plin., *Ep. ad Traj.*, 61-82. Schmid ds *Pauly Wissowa*, S. verbo, 5[1], p. 849.
2. Schmid, *ibid.*, p. 848.
3. Schmid, *ibid.*, p. 849-850.
4. Schmid, *ibid.*, 850 sqq.

trouva compromis dans la ruine d'un noble personnage de l'aristocratie romaine (nous ne savons pas précisément qui), s'exila ou fut exilé. « Jusque-là, écrit Constant Martha, il n'avait été qu'un sophiste amoureux de lui-même et de la gloire, maintenant le malheur l'a changé en philosophe. Pendant ses longs voyages, il ne porte sur lui qu'un dialogue de Platon et un discours de Démosthène[1]*. Couvert d'un manteau qui annonce la pauvreté, il gagne sa vie par des ouvrages serviles. Il était chez les Gètes lorsqu'on apprit tout à coup la mort de Domitien et l'élection de Nerva. Les légions romaines, campées dans les environs, irritées de cette mort, se préparaient à la révolte et voulaient refuser le serment au nouvel empereur, lorsqu'on vit Dion s'élancer sur un autel, et, après avoir jeté ses haillons, se faire connaître aux soldats, leur raconter son histoire, ses malheurs, leur peindre la cruauté de Domitien, les vertus de son successeur, et, par sa vive éloquence, autant que par la surprise d'un coup de théâtre, les faire rentrer dans le devoir. Alors finit l'infortune de Dion, qui put revenir à Rome, où il vécut dans les bonnes grâces de Nerva et de Trajan*[2]*. »*

Y eut-il jamais vie mieux faite pour l'édification des profanes désireux de devenir meilleurs? Avouerons-nous cependant qu'ainsi narrée, elle nous semble prendre un peu trop les allures d'un conte pieux? Dion a peut-être lui-même embelli les faits. Philostrate, Synésius ne sont point des maîtres en critique historique. On dirait, à lire les pages exquises de Constant Martha, que la conversion du sophiste à la philosophie fut le résultat d'une illumination, d'un coup soudain de la grâce. La Providence a tout combiné. Apprehendi te ab extremis terræ. *Mais est-il vrai que Dion ait ainsi, saint Paul au petit pied, trouvé son chemin de Damas, par une sorte d'intervention mystérieuse d'en haut? Rien en lui ne dénonce un mystique. On a voulu faire de lui le disciple d'Apollonios de Tyane. Si le contact du sophiste avec l'étrange personnage est après tout possible, il ne paraît guère que l'influence du thaumaturge ait été profonde. Si, quand il se vante de tenir sa vocation de l'oracle de Delphes, il ne nous berne pas d'un roman, on se souvient malgré soi qu'ailleurs il ne tient guère à la mantique, et l'on est en droit de se demander s'il n'y a point ici un ressouvenir de Socrate et de Diogène le Cynique, et plus de littérature que de conviction. Les choses ont dû se passer plus simplement. Schmid semble avoir raison d'insinuer qu'en dépit de sa légèreté première, il y avait, en Dion, un fond de sérieux qui, tôt ou tard, devait le ramener à des pensées plus graves. On*

1. Le *Phédon* de Platon, et le Π. παραπρεσβείας de Démosthène. V. *Philostr. B.* Σ., p. 8, 1, sq.
2. C. Martha, *Moralistes sous l'empire romain*, p. 238-239.

n'imagine guère qu'il ait pu, à un autre moment que lors de son séjour à Rome sous Domitien, vers l'an 70, entrer à l'école de ce Musonius qu'il avait jadis décrié et de cet autre stoïcien de marque dont nous ne savons plus guère que le nom et la vogue, Euphratès. Il n'attendit donc point l'exil pour consacrer à l'étude de la philosophie et de l'éthique l'application qu'elles méritaient. Il ne leur était même pas étranger tout à fait aux jours de sa plus futile jeunesse; de fréquents échos dans les oraisons de sa première manière trahissent assez que s'il était l'ennemi des philosophes, leurs doctrines n'étaient pas de l'hébreu pour lui. Ce serait exagérer en un autre sens, que de nous le représenter comme un stoïcien accompli dès l'époque de Vespasien. Mais ce qui peut s'affirmer sans témérité, c'est que la bonne semence n'eût qu'à germer et fructifier quand l'heure en fut venue. L'exil, les épreuves, achevèrent de lui montrer la vertu d'une sagesse que son âme honnête, révoltée des turpitudes de l'entourage de Domitien, embrassait déjà comme un refuge assuré et serein, un asile pour la santé morale, une forme d'opposition enfin à un gouvernement odieux, qui n'allait pas sans périls du reste; il en fit l'expérience[1].

Les discours de Dion auxquels nous avons emprunté la substance des études qu'on va lire, sont du temps de sa conversion accomplie. Les uns, les plus nombreux, ceux qui traitent de l'éthique stoïco-cynique, datent de l'exil, de ses courses à travers le monde, et nous n'en donnerons point le catalogue. Il importe assez peu pour nous — le problème est d'ailleurs souvent insoluble ou presque — de les rapporter à une année plutôt qu'à une autre de la carrière du philosophe errant. Nous renvoyons ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de s'informer plus amplement à l'ouvrage de von Arnim et aux recensions dont il a été l'objet. Il nous suffit qu'en tous se retrouvent les mêmes préoccupations morales et pratiques, le même esprit, les mêmes tendances générales. Le plus souvent c'est l'esprit du cynisme qui domine, et ce sont des documents sûrs, dont on peut faire état sans scrupules ni arrière-pensée.

Il en va de même des oraisons capitales, par leur dimension comme par leur importance, qui nous ont fourni la matière de nos chapitres sur la Cosmologie et la Théologie dionéennes. A vrai dire, les érudits ne sont pas toujours d'accord quand il s'agit de les situer exactement dans la carrière de l'orateur. Le Borystheniticos, *texte infiniment précieux pour la connaissance des idées de Dion sur la Physique de la Stoa, est-il de la fin de l'exil, comme penchent assez raisonnablement à le croire von Arnim et Constant Martha? Dion devait être chez les Gêtes quand il « apportait les lumières de la philosophie à une colonie grecque perdue*

1. Schmid, *ibid.*, 851.

dans ces contrées barbares[1] ». *Mais il est certain aussi que l'oraison, telle que nous la lisons, a dû plus tard être si profondément refondue que ce fut en somme une œuvre nouvelle. L'introduction et l'exorde suffiraient à en faire foi, et on ne s'expliquerait que difficilement dans une autre hypothèse l'addition du sous-titre* ὃν ἀνέγνω ἐν τῇ πατρίδι. *L'orateur y insiste sur les notions d'harmonie, de concorde, de paix, qui nous obligent, croyons-nous, à descendre jusqu'aux premières années du deuxième siècle, à l'époque où il intervenait en quelque sorte officiellement dans les querelles entre les ombrageuses cités du Pont et de l'Asie Mineure, qui n'ignoraient ni les jalousies de ville à ville, ni les rivalités intestines des partis. En ce qui concerne l'*Olympicos, *les divergences de la critique sont plus nettes encore. « En l'été de l'année 97, écrit Schmid, Dion prononça la douzième oraison aux fêtes d'Olympie, ayant quitté, à cet effet, le pays des Gètes où, vraisemblablement, éclataient déjà des troubles à cause du changement de titulaire du trône. » Von Arnim, au contraire, recule de plusieurs années l'époque du discours et le place en 105. Selon lui, le paragraphe 16, où Dion entretient son auditoire de ce qu'il a vu sur le Danube, ne peut faire allusion qu'aux préparatifs de la seconde expédition de Trajan contre les Daces. Schmid estime, au rebours, que le langage de Dion ne peut être, en ce même passage, que celui d'un banni, non d'un favori ou d'un ami de l'empereur. Nous n'entreprendrons pas de décider dans la querelle*[2]. *Il reste acquis que, en toute hypothèse, l'*Olympicos *appartient bien à la dernière période de l'activité oratoire de notre auteur, converti depuis longtemps à la philosophie et alliant le Portique au Cynisme. Il ne nous paraît pas nécessaire davantage d'entrer dans les discussions des philologues pour ou contre les conjectures et les affirmations de V. Arnim au sujet des quatre* Π. βασιλείας. *Il est de peu d'intérêt pour nous, du moins au point de vue qui nous occupe, d'établir quels parmi ces discours ont été ou non tenus devant Trajan, quels ne sont que des ébauches ou des répliques. Il est clair, et nul ne le conteste sérieusement, qu'on ne peut errer beaucoup en les plaçant à la fin de la carrière de Dion, aux jours de sa maturité penchant vers la vieillesse, mais sans défaillance encore*[3].

L'ensemble de ces ouvrages nous permet de juger de ce que Dion avait appris dans le commerce des philosophes, du fruit qu'il en avait retiré. Sa connaissance des doctrines est-elle bien pénétrante? Repense-t-il le Stoïcisme, comme un Épictète ou un Marc-Aurèle, jusqu'à le revivre par la raison et par le cœur, à le créer de nouveau? Nous avons peur

1. Dion, 36; von Arnim, *Leb. u. W.*, 301 sqq.; C. Martha, *id.*, *ibid.*
2. Schmid, *P. W.*, p. 855, 857. V. Arnim, *L. u. W.*, p. 405, cf. 438 sqq.
3. V. Arnim, *L. u. W.*, 393 sqq.

qu'il ne le semble guère. Ce ne saurait être là, au surplus, un motif de suspicion contre la sincérité de sa conversion à la philosophie. Il y a des fidèles très convaincus qui n'entrent jamais dans le Saint des Saints. C'est que, on a beau faire, on n'embrasse une foi qu'avec les facultés dont on est doué. Et puis, si Dion n'eut pas le génie qu'il faut pour conquérir toute la sagesse, ce n'est peut-être pas néanmoins peines perdues que de chercher, avec un peu de détails, ce qu'il enseigne aux hommes.

ESSAI SUR DION CHRYSOSTOME

LA COSMOLOGIE STOÏCIENNE

Le Stoïcisme est pour nous, avant tout, une morale. Les héros de Tacite puisaient dans la doctrine des Zénon, des Cléanthe, des Chrysippe, la force devant la souffrance, le courage dans la persécution, la sérénité en face de la mort. Pour un Thraséa, pour les magnanimes contemporains de ces tristes empereurs, les Tibère, les Claude, les Néron, l'enseignement du Portique coule comme un fleuve de beaux préceptes, source inépuisable d'énergie, de réconfort. Les études des critiques modernes, les fines et pénétrantes analyses d'un Constant Martha[1], nous peignent le philosophe stoïcien, un Sénèque, un Dion Chrysostome dans leur rôle tutélaire et salutaire. Guides avertis et délicats des consciences qu'ils dirigent, ils prêchent aussi, éloquemment, les foules. Le charme des figures, la sévérité douce du geste tempéré de bonté et de grâce nous portent à oublier insensiblement que cette éthique austère et généreuse s'étaye d'une physique, d'une théorie du monde. Les Stoïciens eux-mêmes sont un peu coupables de notre erreur. A les entendre, on dirait parfois qu'une pudeur les prend des soins et des peines qu'ils y ont consacrés. Chrysippe, à l'âge d'or de la Stoa, était le plus érudit des maîtres. Infatigable travailleur, accumulant traités sur traités, il examinait tous les problèmes, soulevait, tentait de résoudre toutes les difficultés. Il affirmait pourtant que la spéculation est impropre à l'éducation des âmes[2]. Plus tard, Posidonius, malgré son encyclopédique savoir, ne voyait l'âme du système que dans l'éthique[3]. Sénèque n'admet les recherches sur la nature des dieux, la nourriture des astres, les révolutions si variées des étoiles qu'autant qu'elles sont un exercice utile à façonner les esprits, à les élever jusqu'à la grandeur des choses dont elles traitent. Elles ont leur péril, si elles nous écartent du souci de former nos mœurs[4]. Philosopher, pour Épictète, c'est apprendre ce qu'il

1. Constant Martha, *Dionis philosophantis effigies,* Strasbourg, 1854, *Les Moralistes sous l'empire romain,* Paris, Hachette, 1885.
2. Chrys. *ap.* Plut., *St. rep.,* 3, 2.
3. Sext. Emp., *Adv. Math.,* VIII, 17 sq.
4. Sénèque, *Ep.,* 117, 19.

faut désirer, ce qu'il faut éviter. Le philosophe est un médecin, son école une clinique[1].

Ce sont là, précisément, les images, les comparaisons familières à Dion Chrysostome. Il faut s'interdire les vaines curiosités. La conduite seule importe. On distingue aussitôt le Grec du Barbare, on reconnaît sur-le-champ le sage de l'insensé[2]. Sa verve s'égaye de ces hommes divins qui se vantent de tout savoir, de parler de tout, hommes, génies, dieux, terre, ciel, mer, soleil, lune, astres, univers entier, génération, corruption, mille autres choses. C'est un flux que leurs discours. Le vrai médecin n'a pas besoin de tant de paroles pour guérir le malade et lui prescrire le remède. Il est ridicule à qui vient écouter le philosophe de lui demander de belles harangues et non des remèdes aux maux de l'âme[3]. Il ne s'était pas mis à la torture des considérations théoriques, il ne s'attardait pas aux controverses des physiciens. Synésius l'en félicitait[4].

Et pourtant, il laissait volontiers deviner à ses auditeurs qu'il savait tout ce qu'on enseignait dans l'École. Il aimait, en parlant de soi, à se compter parmi les hommes instruits, πεπαιδευμένοι, qu'il opposait aux profanes. Antisthène, il est vrai, et Diogène qu'il vénère, n'entendaient par ce terme que les érudits dans la Vertu. Mais Suidas nous dit expressément que dans un livre intitulé : *Le monde peut-il périr?* il avait pris parti dans l'antique querelle des Péripatéticiens et du Portique[5].

C'est qu'au fond, la théorie du monde est la base essentielle de tout l'édifice stoïcien. Conformer notre vie aux lois de l'univers, supporter et s'abstenir, les yeux fixés sur l'ordre du cosmos, voilà le devoir. La morale suppose la physique, se fonde, se soutient par elle. On ne peut résoudre le problème de la vertu qu'en fonction du problème de la nature. De la réponse découlent les règles des mœurs du sage. La physique, selon la forte expression de Posidonius, c'est la chair et le sang de la doctrine[6]. Sénèque écrit les *Questions naturelles*. Et si rien ne nous est parvenu des travaux de Dion dans cet ordre d'enquêtes, ses discours suffisent à nous montrer qu'il n'ignore nullement, dans ses grandes lignes, la cosmologie stoïcienne.

« Il est un autre mythe, un mythe merveilleux que les mages content aux initiés de leurs secrets mystères. Ils y chantent dans le dieu suprême, le premier et le plus parfait des auriges, conducteur du plus parfait des chars. Celui d'Hélios, en comparaison, lui cède de beaucoup en antiquité, ce char que connaît bien le vulgaire qui voit la course s'en dérouler devant ses yeux. Aussi les hommes parlent-ils de celui-là communément ; ils suivent les plus anciens de leurs poètes qui, chaque fois qu'ils les entretenaient du lever et du coucher de l'astre, leur représen-

1. Épict., *Diss.* III, 14, 10; III, 23, 30.
2. Dion, 32, 35.
3. Dion, 33, 4 sqq.
4. Syn., I, 14, 19, R; II, 316, 8, Arnim.
5. Suidas s. v. Δίων. Cf. Schmid, *P. W.*, s. v. Δίων.
6. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 17 sq.

taient les choses sous le même aspect; c'étaient les chevaux mis au joug, Hélios montant sur le char. Au contraire, cet attelage si puissant, si parfait, nul de nos chantres grecs ne l'a dignement célébré, ni Homère, ni même non plus Hésiode. Zoroastre et les fils des mages, instruits par lui, nous le révélèrent. Zoroastre, selon le récit des Perses, s'était retiré d'au milieu des autres hommes, pour vivre en solitaire, dans la montagne. Le feu du ciel y tomba, et l'on vit le mont entier qui brûlait sans répit. Le roi des Perses escorté des plus illustres de la nation était venu tout auprès pour faire au dieu sa prière; le héros était sorti sain et sauf du cercle de feu; amicalement, il avait marché vers eux et, les rassurant, leur avait commandé de célébrer des sacrifices en ce lieu où le dieu était descendu. Puis il s'était communiqué à eux, non pas à tous, mais aux mieux nés pour la sagesse, aux plus capables de saisir la divinité. Ces privilégiés, les Perses les appellent mages; leur science est le culte des dieux. Les Hellènes, faute de comprendre le sens de ce nom, le donnent aux charlatans. En tout, ces prêtres agissent selon la parole sacrée. Ce sont eux qui entretiennent, pour Zeus, l'attelage des chevaux de Nysa, les plus beaux, les plus grands de l'Asie, tandis que, pour Hélios, ils ne nourrissent qu'un coursier.

« Le mythe dont je vous parle, ils ne le content point comme nos prophètes inspirés des Muses qui tâchent à tout nous rendre croyable; ils se montrent très hardis. Le Tout, disent-ils, obéit aux rênes d'une conduite unique, aux mains du guide le plus expérimenté, le plus fort; il y obéit sans cesse à travers des périodes sans fin de l'Éternité. Les cours du soleil et de la lune, je l'ai dit, ne sont que les mouvements de parties dans l'ensemble, et les hommes les en aperçoivent nettement. Le mouvement, au contraire, l'essor qui emportent le Tout, échappent aux prises de la foule; un si grand spectacle lui reste ignoré. Ce qui suit, ce qui concerne les chevaux, leur conduite, j'hésite à vous le rendre, tel qu'ils le dépeignent; ils n'ont pas toujours songé à la cohérence de l'image. Peut-être vous paraîtrais-je bizarre si je faisais retentir des accents barbares, trop contraires à la manière hellène et à la grâce de nos chants. Il faut oser pourtant.

« Le premier des chevaux, disent les mages, c'est tout en haut qu'on le voit; d'une beauté, d'une vitesse sans égales, il est consacré à Zeus. C'est lui qui parcourt le champ le plus extérieur, le plus long; il a des ailes, le pelage brillant du plus pur éclat. Sur lui se trouvent le soleil et la lune pareils à des marques visibles de loin. Telles, je pense, celles qui parsèment aussi la robe de nos chevaux terrestres et qui rappellent tantôt la forme de la lune, tantôt offrent d'autres figures. Notre œil ne les distingue que réduites, semblables à ces puissantes étincelles qui volent parmi le rayonnant éclat de la flamme; mais elles ont leur mouvement propre. Les autres étoiles brillent au travers du coursier; toutes ne sont que ses parties. Les unes suivent le sens de son mouvement; les autres accomplissent une révolution différente. Chacune de ces dernières a reçu

des hommes un nom particulier; les autres s'accumulent en une masse, mais qui se distribue en des formes, en des figures diverses. Ce cheval, le plus brillant, si riche, si varié de couleurs, le plus aimé de Zeus, voilà à peu près comment les mages le célèbrent dans leurs hymnes, et, comme il est le premier, ils l'honorent d'abord de leurs sacrifices. Après lui, le second, son voisin de joug, doit son nom à Héra; doux, docile, il est loin d'être aussi vite et aussi fort. Sa robe est naturellement noire; s'il s'illumine, c'est du côté seulement que frappent les rayons d'Hélios; si, au cours de la carrière, il entre dans l'ombre, il reprend sa couleur propre. Le troisième, plus lent encore que le second, est consacré à Poseidon. Nos poètes, dans leurs fables, nous en montrent un reflet dans celui qu'ils appellent Pégase, qui, dit-on, fit sourdre à Corinthe l'Hippocrène, d'un coup de sabot. Quant au quatrième, c'est, pour nous, le plus étrange; lourd, immobile, tant sans faut qu'il ait des ailes; son nom lui vient d'Hestia. Pourtant les Perses ne reculent point devant une telle image; ils nous disent que, lui aussi, est du quadrige; mais il ne bouge point de sa place où il mord son frein de diamant. Il se ramasse en tous sens, de tous ses membres; ses deux voisins penchent vers lui et naturellement se heurtent et se bousculent. Le premier des coursiers, le plus extérieur, se meut toujours autour de ce cheval immobile et fixe comme la borne d'un stade.

« Le plus souvent, une amicale paix règne dans cet attelage; aucun n'y subit des autres aucun dommage. Mais, au bout de longues périodes de temps, la puissante haleine du premier, pareille à celle d'un coursier impétueux, tombe d'en haut sur les autres; elle les échauffe, mais plus violemment encore le dernier de tous; elle enflamme cette crinière dont avant tout il était fier; elle embrase tous ses ornements[1]. Cet accident, disent les mages, les Hellènes y ont pensé une fois, une seule, et ils en accusèrent Phaéton. Ils ne pouvaient s'en prendre à Zeus, aurige du monde; ils n'osaient blâmer Hélios dans sa course. Ils prétendirent donc qu'un jeune cocher, l'un des fils mortels d'Hélios, aurait, dans son ardent désir d'un passe-temps qui fut si funeste et calamiteux pour les mortels, prié son père de lui permettre de monter sur ce char. Dans sa carrière désordonnée, il avait tout brûlé, animaux et plantes; enfin, sous les coups d'un feu plus redoutable encore, il avait trouvé la mort. Inversement, quand, après de nombreuses années, le coursier de Poseidon et des Nymphes, contre sa coutume, se cabre, excédé et impatient, il inonde des flots de sa sueur son voisin de joug et le met au péril d'une autre sorte de mort : il précipite sur lui les eaux en cascades sans fin. Les Hellènes, peuple jeune, à la faible mémoire, ne sauraient raconter que l'un de ces cataclysmes. Deucalion, disent-ils, leur roi d'alors, les sauva d'un complet anéantissement. Les hommes croient que de tels phénomènes, à cause même de leur rareté, n'ont d'autre but que leur des-

1. Il y a ici, dans le texte, un jeu intraduisible sur le mot *cosmos*.

truction; ils pensent qu'ils sont contraires à l'ordre du monde gouverné par la raison. Il leur échappe que tout arrive à point et comme le conçut le conservateur et guide du cosmos. En réalité, il en va toujours comme dans un attelage. L'aurige châtie l'un des chevaux, il tire sur le mors, le touche de l'aiguillon. L'animal regimbe, s'agite; puis, bientôt, rentre dans l'ordre. Mais la conduite reste forte et ferme, et, tant qu'elle dure, rien ne peut causer la perte du Tout.

« Or les mages parlent aussi d'autres mouvements, de métamorphoses des quatre coursiers. Ceux-ci changent entre eux de forme, s'empruntent leurs figures, jusqu'à ce que, vaincus par le plus fort, ils se fondent en une nature unique. Et, malgré tout, tant leur langage est audacieux, les prêtres de Zoroastre osent encore parler ici d'un char guidé et conduit par un aurige. Ils recourent à une étrange similitude. C'est comme si, par exemple, quelque faiseur de tours d'adresse façonnait des chevaux en cire, puis, grattant leur surface, ôtait à chacun quelque peu de sa matière pour la reporter tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre pour, finalement, l'employer tout entière pour un seul des chevaux, et ne modelait plus qu'une effigie avec toute la cire. Cependant l'analogie n'est point parfaite. Là, c'est l'ouvrier qui du dehors crée et déplace la matière inanimée qu'il travaille; ici tout s'accomplit dans les coursiers eux-mêmes, et l'on dirait que les éléments entrent vraiment en une vaste lutte à qui disputera la victoire. La couronne échoit nécessairement au premier qui l'emporte en vitesse, en force, en toutes qualités, à celui qu'au début de ce discours, nous avons représenté comme consacré à Zeus. Le plus puissant, il est tout entier de la nature du feu. Aussi dévore-t-il promptement les autres, tout comme si, réellement, ils étaient de cire. Il ne lui faut pas longtemps pour cela, bien que, dans l'infirmité de nos conceptions, nous imaginions que la métamorphose exige des durées infinies. Puis, quand il a absorbé en soi toute la substance de tous les autres, il apparaît encore bien plus puissant, bien plus brillant que jadis. Rien, dans tout cela, n'exige l'opération d'aucun autre être, ni mortel ni immortel. Sa propre force a fait sa victoire dans le plus difficile des combats. Il se dresse alors dans sa grandeur, dans sa fierté, dans la joie de son triomphe, s'empare de toute la place qu'il peut prendre et réclame pour sa force et son ardeur un plus vaste espace.

« Parvenus à ce point, les mages n'osent plus appeler du même nom l'animal qu'ils nous ont dépeint. Il n'est plus maintenant que l'âme même de l'aurige qui guide le monde; que dis-je? le principe pensant qui la régit. Et c'est ainsi que nous-mêmes nous nommons, dans notre respect et notre révérence, le Dieu suprême, quand nos œuvres, nos paroles sont ce qu'elles doivent être. L'Esprit divin, seul maintenant, se répand partout avec égalité, remplit de sa substance un lieu infini. Rien ne subsiste plus en lui de la densité de la matière; toute transparence, il atteint sa plus complète beauté, rayonne dans le pur éclat d'une nature sans mélange. Sur-le-champ, renaît en lui le désir de sa vie originelle. L'a-

mour le reprend de ce char conduit par l'aurige qui le guidait dans son harmonieux accord avec les trois autres éléments, avec le soleil, la lune, tous les animaux, toutes les plantes. Il veut procréer, introduire en tout l'ordre, la distinction; il veut façonner ce monde que nous voyons, mais qui, au commencement, brillait bien plus dans sa jeune nouveauté. Tout entier, il devient éclair, non pas cet éclair sombre et irrégulier qui sillonne, pendant l'orage, les nues entraînées dans un trop violent essor; non, c'est un éclair que ne souille dans sa pureté rien d'obscur. Dans l'essor de sa pensée, il s'élance. Il s'adoucit, se maîtrise; la pensée de l'amour et d'Aphrodite le remplit, il veut engendrer. Il éteint en partie sa lumière, se change en cet air qui est du feu encore, mais d'une ardeur apaisée. Il s'unit alors à Héra dans la plus parfaite des couches nuptiales, et, tandis qu'il y repose, il émet de nouveau l'universelle semence. C'est là ce que les fils des mages célèbrent dans leurs hymnes comme l'hymen bienheureux de Zeus et d'Héra. Tout l'être, alors, est fluide, car il n'est que le sperme générateur de toutes choses. Et lui le parcourt comme le souffle vital, comme le *principe plasmateur* qui œuvre en tout enfantement. C'est à ce moment qu'il ressemble à tous les autres êtres vivants, si toutefois ce n'est pas mal parler de lui que de le dire composé d'une âme et d'un corps. Maintenant, sans peine, il façonne et modèle, car il a, tout autour de soi, épandu cette matière lisse et molle qui, tout entière, cède et ne résiste point.

« L'ouvrage achevé, parfait, le cosmos est créé. Sa beauté splendide est infinie; il rayonne bien plus que celui que nos yeux contemplent à cette heure. N'est-ce pas ainsi que l'œuvre de l'artiste, à peine terminée, juste au sortir de ses mains, brille d'un autrement vif éclat? Telle la plante nouvelle, tout entière pareille à ses premiers scions, se couvre d'une verdure plus fraîche que les vieux arbres; tels les animaux qui viennent de naître dans le charme de leur grâce; tels non pas seulement ceux d'entre eux dont la forme est la plus belle, les poulains, les jeunes bœufs, les jeunes chiens, mais les petits mêmes des fauves les plus sauvages. L'homme, il est vrai, est d'abord d'une nature molle, aqueuse, pareille à celle du grain consacré à Déméter quand il n'est pas mûr; mais, sa jeunesse est-elle dans sa fleur : il n'est point de végétal en la création de port plus noble et plus magnifique. Mais tout le ciel, tout l'univers, lors de leur perfection toute neuve, issus à peine des mains du divin artisan, ornés par l'art le plus savant, le plus accompli, rayonnent, brillent, illuminent de toutes parts. Ils ne croissent pas peu à peu comme l'homme faible, incomplet d'abord et qui finit par mourir; ils sont jeunes et déjà pleins de force dès le commencement.

« Et quand le créateur père du monde vit son ouvrage, il ne se proclama point satisfait. C'est le sentiment d'une âme médiocre, dans ses émotions médiocres comme elle. Il jouit de la joie bienheureuse, et, trônant sur l'Olympe, il rit de joie dans son cœur, car il vit tous les dieux, nés maintenant, rangés autour de lui. L'image du cosmos en cette

saison de sa jeune splendeur, — il est beau pourtant toujours d'une infinie beauté, — il n'est point d'homme de notre âge, il n'en fut point dans les siècles passés pour la concevoir ou la peindre. Seuls le peuvent Apollon et les Muses dans ces chants divins dont l'harmonie est la plus pure et la plus sublime[1]. »

* * *

N'est-il pas difficile de n'être pas un peu jaloux des citoyens d'Olbia? Lorsque les compatriotes de Dion, à Pruse, entendirent plus tard, pour la première fois, la lecture de ces pages d'une poésie si charmante, malgré leur étrangeté, leur plaisir dut être grand. La plupart, sans doute, s'en retournèrent ravis de ces périodes harmonieuses, de cette fable qui les transportait dans le pays qui piqua toujours, entre tous, la curiosité un peu envieuse des Hellènes, cette Perse qu'ils regardaient comme une sorte de royaume enchanté. Peut-être se trouva-t-il dans l'assistance un de ces critiques sévères, avertis, savants qui tiennent à se rendre clairement compte de l'art le plus séduisant. Il se plut, j'imagine, à en analyser les finesses. Ce qu'il admira le plus en Dion, ce fut, si j'ose dire, un ingénieux mosaïste. Essayons, nous aussi, de lui dérober son secret.

Faut-il d'abord en croire sa modestie? Il tiendrait ce mythe singulier des mages, fils et prêtres de Zoroastre. L'assertion a rencontré des sceptiques, des incrédules. L'artificieux rhéteur ne vise-t-il point surtout à capter l'attention amusée de ses auditeurs? Quelque invention romanesque ne donne-t-elle pas le change à leur imagination? Il rajeunissait l'antique apologue de Prodicos et de Xénophon. L'*Euboïque* ou *le Chasseur* est une nouvelle autobiographique où se mêlent, en un habile dosage, la vérité et la fantaisie. L'onction du langage pourtant, l'accent pénétré de l'orateur, nous avertissent, ce semble, de suspendre notre jugement. A examiner le morceau de près, il apparaît, au contraire, qu'il faut admettre l'authenticité, au moins partielle, de ce conte ecclésiastique et oriental. Probablement, il courait à travers le Pont, la Bithynie, l'Asie Mineure; il y avait vraisemblablement des mages à Pruse même. Leurs hymnes chantaient en Zeus-Mithra le cocher merveilleux qui tient les rênes du plus parfait des attelages. « Quatre chevaux blancs traînent ce char, tous de même robe, nourris d'une nourriture céleste et immortels. Leurs sabots de devant sont ferrés d'or, ceux de derrière d'argent. Le dieu-soleil se tient debout sur le quadrige[2]. » Ou bien c'est Analuta, la déesse qui s'avance sur un char tiré par quatre blancs coursiers, dont chacun symbolise le vent, la pluie, la nuée, le grésil[3]. Dans le cortège que décrit Xénophon défile l'appareil d'un sacrifice en l'honneur d'Hé-

1. Dion, 36, 39 à 61.
2. *Zend Avesta*, trad. Darmesteter, II, 475.
3. F. Cumont, *T. M.*, II, p. 61.

lios. « Tout de suite après venait le chariot consacré à Zeus : l'attelage était de chevaux blancs, dont le joug était d'or et que couronnaient des guirlandes[1]. » Malgré les variantes, le schème, la donnée essentiels sont donc iraniens. Les exégètes les plus récents de notre texte l'ont démontré avec une précision qui interdit le doute. Le détail, tout entier, est un emprunt à la liturgie des mystères[2].

D'autre part, se trahit ici la double influence de la mythologie grecque et de la philosophie stoïcienne. Zeus, c'est Mithra; Mithra, c'est Zeus. Ce n'est pas de quoi nous surprendre. Ces identifications souvent approximatives ou forcées de divinités exotiques avec les dieux indigènes de l'Hellade sont si fréquentes dans le syncrétisme théologique de l'époque qu'elles en sont banales. Les premiers exemples en devaient remonter à des antiquités très reculées. Mais, de plus, le Portique avait évidemment accaparé, interprété au profit de sa physique la légende de Mithra. Les prêtres persans d'Asie Mineure, certainement plus ou moins hellénisés, pouvaient, avec un peu de bonne volonté et sans trop de scrupules, découvrir, dans leurs traditions sacrées, les dogmes cosmologiques de la secte transposés en symboles mystiques. La Stoa se prêtait à cette alliance de la sagesse et des dévotions populaires. Elle faillit être pour le mithraïsme, ce que le platonisme fut pour le christianisme sorti peu à peu de sa gangue hébraïque originelle[3]. Dans le *Borysthenitícos*, les mages évoluent sur le devant de la scène; leurs voix jettent au ciel la mélodie un peu barbare pour des oreilles grecques de leurs hymnes. L'harmonie plus familière aux Hellènes des doctrines du Portique les soutient de sa basse continue.

Démêlons ce contrepoint. Il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure la légende iranienne a été modifiée pour qu'elle tombât d'accord avec les enseignements de la Stoa. Elle n'a pas subi en tout cas de profondes métamorphoses[4]. Visiblement, la similitude des doctrines mazdéennes et de la cosmologie stoïcienne a séduit l'auteur de la fusion qui les combine. Quant à Dion, connaissait-il les chants des mages par audition directe? L'adaptation, si elle n'est pas son œuvre, est-elle ancienne ou relativement récente? Autant de questions difficiles. Bornons-nous, pour commencer, à une enquête moins ambitieuse. Seuls, ses résultats pourront nous aider à projeter, par la suite, un peu de lumière dans ces obscurités.

D'abord que représente chacun des coursiers? La réponse va de soi. Ce sont les quatre éléments ou στοιχεῖα classiques, le feu, l'air, l'eau, enfin la terre, l'élément lourd et solide. L'énumération en était faite, un peu plus haut déjà, dans le même ordre, en toute conformité avec la terminologie de l'école[5]. C'est raffiner inutilement que de prétendre,

1. Xén., *Cyrop.*, VIII, 3, 12.
2. F. Cumont, *T. M.*, I, p. 24 sqq.
3. V. Franz Cumont, *Mysteries of Mithra*, p. 25.
4. Id., *T. M.*, II, p. 60.
5. Dion, 36, 30. Cf. 40, 35; 38, 11. V. Schmid, *P. W.*, p. 859.

comme l'ont fait certains critiques[1], que Dion substitue au feu l'éther. Il est vrai que, au début du morceau du *Borysthenitícos* dont nous traitons, il ne parle pas du feu en tant qu'il est l'élément subtil qui se répand dans toutes les parties du cosmos. Il nous dit seulement que le cercle supérieur du monde est l'orbe de l'éther. Mais qu'on passe plus avant. C'est bien le feu qui embrasera l'univers, absorbera en soi ses trois compagnons de joug. L'éther, au reste, n'est que le feu lui-même, apaisé, calmé, mais toujours feu essentiellement et par nature. Hypothèse absurde que celle du scholiaste qui croit deviner, dans un passage d'un autre discours du sophiste[2], l'indication d'un cinquième στοιχεῖον qui n'est autre que l'éther. Dion ne compte bien partout que quatre éléments.

L'éther consacré à Zeus est lumineux, brillant; l'air est noirâtre. Selon les Stoïciens, l'air est de couleur sombre; il ne s'illumine qu'aux rayons du soleil. Le cheval qui le symbolise est de robe noire; s'il prend de l'éclat, c'est qu'Hélios l'éclaire. Toutes celles des parties de son corps qui restent dans l'ombre reprennent, dans la course circulaire de l'univers, l'aspect sombre qui lui est ordinaire[3]. Héraclite, dans les *Allégories homériques*, appelait aussi l'air Hadès, ou bien encore, tout à fait comme Dion, Héra[4]. Chrysippe attribuait à l'élément à la fois la couleur sombre et la température froide[5]; il doit à Hélios ce qu'il offre de lumière et de chaleur. Philon le voit quasi noir; il emprunte d'ailleurs la luminosité qu'il n'a point par nature[6]. L'eau est l'élément intermédiaire; fluide, il n'a ni la subtilité du feu ou de l'éther, ni celle de l'air; il n'est pas non plus aussi pesant ni massif que la terre. Le Portique accueille, comme notre sophiste, la tradition populaire qui lui donne pour maître Poseidon[7]; il interprète le nom de Pégase par la même étymologie. Cornutus fait naître Pégase de Poseidon, et le nom qu'il porte vient de la source qu'il fit jaillir d'un coup de son sabot[8].

La terre ferme la marche. Il est certes assez bizarre, et Dion ne peut s'empêcher de le remarquer en passant, qu'elle soit elle aussi figurée par un coursier, puisqu'elle est immobile et inébranlablement fixe. C'est un cheval pivot; tout tourne autour de lui comme les chevaux d'un manège évoluent autour d'une borne. Il est indispensable pourtant que la terre soit un cheval, si l'on veut que le symbole soit parfait et le quadrige complet. L'orateur se tire d'embarras en laissant aux mages la responsabilité de l'invention. Au contraire, en consacrant la terre à Hestia, il se

1. Ivo Bruns, *De Dione Chrysostomo et Aristotele*, p. 3.
2. Schol. ds Sonny, *Analecta ad Dionem Chrysostomum*, p. 119. Dans 40, 39 où Dion compare l'éther au feu, le scholiaste voit la mention d'un cinquième élément et une influence aristotélicienne.
3. Dion, 36, 45.
4. Héracl., *All. Homer.*, C. 24, 25.
5. Chrys., dans Plut., *St. rep.*, 43, p. 1053 f; Arnim, *Frgm.* II, n° 429.
6. Philon, *Quaest. et sol. in genesin*, II, 85 (p. 326, Auscher); *op. mundi*, 7, 29.
7. Dion, 36, 46.
8. Cornutus, *Theol. frgm.*, éd. Lang, p. 44, 50.

retrouve sur un terrain plus ferme. Rien n'est plus stoïcien que l'établissement des couples Zeus-éther, Héra et l'air, Poseidon et l'eau, Déméter-Coré, Hestia ou Rhéa et la terre[1]. Zeus, pour la Stoa, comme pour Héraclite, c'est l'Un, le premier principe dont sont issues toutes choses, dont sont sortis tous les dieux et qui les absorbe de nouveau en lui-même, le Tout considéré comme unité, le feu primordial, l'éther. La partie déliée qui se métamorphose en l'air est Héra; celle qui se transforme en l'eau, Poseidon; celle qui est devenue la terre, Déméter, Hestia, Rhéa[2].

Comment se répartissent les diverses régions du cosmos entre les quatre éléments? Nulle hésitation pour trois d'entre eux, l'air, l'eau, la terre. Quant au premier des coursiers sacrés, il surpasse tous les autres en beauté, en grandeur, en vitesse. Sa place, dans l'attelage, est là plus extérieure; sa carrière, la plus longue. Coursier de Zeus, il est ailé; la blancheur de sa robe rayonne. Voilà, traduite en figures poétiques, la physique même de Chrysippe. On distingue, dans l'univers, deux parties. L'une accomplit une révolution autour du centre; l'autre est fixe. La première, c'est l'éther, le plus pur, le plus lumineux des éléments. Il enveloppe le cosmos. Dans la sphère cosmique, il est à la périphérie, le plus vaste en étendue, il est le plus rapide en son mouvement[3]. De plus, disait Dion, il est le lieu des astres; ils sont comme les taches de son pelage. Compacts, on dirait ces fortes étincelles qui transparaissent dans l'incandescence de la flamme. Les plus gros sont le soleil et la lune; ils ont, l'un et l'autre, leur course propre. Les autres se voient au travers du cheval; ils sont ses parties mêmes. Les uns se meuvent avec lui, sans décrire d'orbe qui leur soit particulier; les autres, qui ont chacun leur nom dans la langue des mortels, parcourent une autre carrière. La foule infinie du reste ne saurait se dénombrer, mais ils se groupent sous des figures de forme déterminée. On reconnaît ici, sans peine, les planètes, les étoiles fixes, les constellations. L'éther, selon Chrysippe, accomplit sa révolution autour du cosmos; il contient les étoiles fixes et les astres errants. De nature divine, animés, ils obéissent à la pensée qui gouverne l'univers[4]. « Des divers cercles du monde, l'un, celui du ciel, est le plus extérieur; il embrasse tous les astres; les étoiles y sont attachées, dont le cours ininterrompu se déroule à travers l'éternité[5]. » C'est en ces termes que Scipion, dans la *République,* révélait aux profanes les mystères des cieux par la voix de Cicéron.

Dion ne pourrait-il nous apprendre davantage? Ne soyons pas trop exigeants. Il ne fait point ici un cours de cosmologie. Il est vain de vouloir tirer de notre texte plus qu'il ne contient. La critique allemande s'est scandalisée des images, à son gré d'une incohérence téméraire, dont ce

1. Dion, 36, 46, Cf. 12, 81.
2. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1², p. 325.
3. Dion, 36, 43.
4. Chrys. d'après Ar. Didym., ds Stob. *Ecl.,* I. 20; p. 444, M., Diels, *Dox.,* 465, 17, nº 31.
5. Philon, *Quaest. et sol., in Exod.,* II, 81 (p. 333, Auscher).

mythe est parsemé. Comparaison ridicule, dit Bruns, que celle du ciel étoilé au pelage d'un cheval terrestre! Minutie absurde qui détonne au milieu de ces pages si graves, si sérieuses. Une légère correction, et le galimatias disparaît. Au lieu de : τὸν δὲ Ἥλιον ἐν αὐτῷ καὶ τὴν Σελήνην σημεῖα προφανῆ ὁρᾶσθαι, ὥσπερ οἶμαι καὶ τῶνδε τῶν ἵππων ἐστὶ σημεῖα, τὰ μὲν μηνοειδῆ, τά δ' ἀλλοῖα, lisons : τῶνδε τῶν ἄστρων[1]. Dion suggérerait ainsi que les étoiles sont de formes différentes. En véritable érudit, il ferait allusion aux controverses des physiciens, à l'opinion de Cléanthe, cette gloire de la Stoa, qui se représentait les étoiles coniques et non sphériques. Un peu plus loin, un simple changement de syllabe (ἀεὶ θέοντες et non διαθέοντες). Le sophiste, au lieu d'énoncer une banalité vulgaire, en nous montrant les étoiles courant à travers les cieux, serait l'écho fidèle du Portique qui enseignait leur voyage ininterrompu[2]. Quel malheur que toute cette mise au point nous condamne à l'altération d'un texte qu'adoptent unanimement tous les manuscrits! Aussi bien, Dion s'est déjà prémuni contre les objections de nos scrupules. Incongru, dites-vous, ce ciel qui pour les mages ressemble à un cheval gris-pommelé! Soit; mais c'est devant la comparaison des quatre éléments aux quatre coursiers de Mithra que votre goût, comme le nôtre, aurait dû se cabrer.

Poursuivons. Le cosmos, composé des quatre στοιχεῖα, disposés comme on l'a vu, est sphérique. La sphère totale se subdivise en quatre sphères concentriques. Le quatrième coursier, au milieu de l'orbe du monde, se ramasse, s'arc-boute en tous sens pour être stable et en équilibre. Le troisième et le second inclinent tous deux vers lui, se heurtent dans une attraction réciproque. Le premier, le plus extérieur, gravite sans cesse autour du quatrième, comme autour de la borne dans le stade[3]. Après le poète, écoutons le physicien. « La terre qui a reçu du sort la place la plus basse, reste immobile. Elle soutient le monde, pareille à la quille qui porte le vaisseau. L'eau se répand autour d'elle. L'air est au-dessous, élément souple qu'agite sans peine le souffle des vents. Tout en haut, enfermant tout, l'éther est comme un feu divin qui court en cercle autour du monde[4]. » Se commentant ainsi lui-même, l'orateur répète Chrysippe : Autour de la terre, l'eau est partout répandue en forme de sphère. Puis c'est l'air, sphérique aussi. Enfin c'est l'éther à l'orbite circulaire[5]. La terre est fixe; elle est, dans le cosmos, la base compacte, solide, charpente de tout le système.

Mais cet état de parfait équilibre, d'ordre harmonieux, n'est pas inébranlable. D'époques en époques, surviennent des troubles. L'attelage divin connaît les secousses, les heurts, même la totale destruction. Toutefois il ne faut pas confondre ces deux sortes d'accidents.

1. Bruns, *op. c.*
2. Bruns, *op. c.*
3. Dion, 36, 47.
4. Dion, 40, 39.
5. Chrys. ds Stobée, *Ecl.,* Meineke, I, p. 125. Cf. Achilles *Isag.,* II (Arnim, *Frgm.* II, n° 355).

Que d'abord, dans un quadrige, un cheval s'émancipe, menace de ne plus céder docilement à la pression des rênes, l'animal tire sur le mors, l'aurige le touche de l'aiguillon. La bête rue, se cabre impatiente, puis rentre aussitôt dans l'ordre; la sécurité de l'attelage n'en est pas compromise[1]. C'est que le cosmos, même quand son existence n'est point en péril, ne jouit pas d'une immuable paix. Il est le théâtre de perturbations terribles pour les hommes. En des temps préfix, de la bouche du premier des coursiers s'exhalent des souffles enflammés. Une chaleur insolite brûle le second et le troisième. La crinière du quatrième prend feu; il perd tous ses ornements. D'autre part, Poseidon sort de son rang; de l'excès de ses sueurs, il inonde son voisin de joug, la terre.

Les Grecs n'ont pas entièrement perdu la mémoire de ces calamiteux bouleversements. Témoin leurs récits de l'équipée désastreuse de Phaéton, du déluge auquel échappèrent seuls Deucalion et Pyrrha. Leur erreur est d'avoir cru à des phénomènes rares ou fortuits, contraires aux desseins du créateur. Ils ne sont que l'effet des volontés du maître du monde[2]. S'ils étaient initiés à la sagesse, les Hellènes, bons stoïciens, sauraient que ces cataclysmes, ces dévastations par le feu, sont des fléaux horribles, mais inévitables et qui reviennent à des dates déterminées. Le solide édifice du cosmos s'en ébranle; il n'en périt point.

Dion reflète assez exactement l'opinion ordinairement reçue dans la Stoa. Le texte capital est dans les *Questions naturelles* de Sénèque. Dans ces moments de redoutable crise, des pluies torrentielles inondent le sol, des marées énormes l'envahissent, la terre tremble. Le philosophe latin s'exprime solennellement, prophétiquement : « Quand viendra le jour fatal, quand l'heure marquée par la nécessité sonnera,... quand Dieu jugera qu'il faut commencer une ère meilleure, mettre un terme à l'antique ordre des choses[3]. » Il ne s'agit pas seulement d'un assaut furieux des masses d'eau contre les continents, c'est la submersion totale du globe, tant l'Océan s'enfle subitement et de manière insolite[4]. C'est qu'il faut punir les péchés des hommes, en purger la terre[5]. Alors renaîtra l'ordre ancien de l'univers; tous les animaux seront engendrés à nouveau; la terre reverra des mortels ignorants du crime jusqu'à ce que de nouveaux coupables exigent de nouveaux châtiments[6]. L'explication de la nécessité des cataclysmes est ici fondée sur des considérations pure-

1. Dion, 36, 50, 51. La correction de Reiske, adoptée par Emperius et Arnim, μίαν μὲν οὖν (λέγουσι), κ. τ. λ., rend le texte parfaitement intelligible. On peut regarder comme oiseuse, celle, beaucoup plus compliquée, de Bruns : αἰτίαν μὲν οὖν ταύτην (εἶναι ταραχθέντος) οὐχ ὅλου φθειρομένου τοῦ παντός. Dion distingue évidemment deux sortes de perturbations cosmiques, cataclysmes, incendies et, différente de ceux-ci, l'ecpyrose ou conflagration totale. La comparaison de l'ecpyrose à une ἡνιόχησις est bizarre sans doute, mais Dion en rend responsables les mages.

2. Dion, 36, *loco cit.*

3. Sénèque, *N. Q.*, 27, 30.

4. Id., *ibid.*, 29, 4 sq.

5. V. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1², p. 143, adn. 1. Sénèque, *N. Q.*, 29, 3.

6. Id., *ibid.*

ment morales. Elle ne se trouve pas, il est vrai, dans ce que nous avons conservé de Dion. On peut le regretter. Elle serait tout à fait dans le ton de sa prédication habituelle; elle aurait apporté une netteté plus grande à sa doctrine. Par contre, il n'admet certainement pas que l'univers soit détruit par l'eau, comme il périt par le feu lors de l'ecpyrose. En cela, il suit la tradition de la Stoa. Certains stoïciens, à la vérité, paraissent bien avoir cru, à côté de l'ecpyrose, à l'exudatose universelle. Censorinus divise la grande année en saisons : le cœur de l'hiver, c'est le cataclysme ou l'exudatose; l'été, l'ecpyrose[1]. Héraclite, dans les *Allégories homériques*, professe que la prédominance de l'un des éléments détruit l'harmonie du monde. Celle du feu, c'est l'ecpyrose; celle de l'eau, l'exudatose, et toutes deux sont fatales au cosmos[2]. Mais ce sont là, on l'a justement remarqué, des dérogations individuelles à l'enseignement des maîtres. Dion, en tout cas, n'estime pas que l'eau puisse engloutir le cosmos entier; elle ne peut causer la perte que des êtres vivants qui peuplent la surface de la terre, et cela parce que l'ordre établi dans l'univers le veut ainsi[3]. Ailleurs il revient sur ce point controversé, et sa pensée n'est pas moins claire. Qu'un des éléments l'emporte ou accapare une domination à laquelle il n'a pas droit, voilà la paix du monde en péril, mais sa perte totale n'est pas à craindre[4].

Le Portique distinguait-il de l'ecpyrose des incendies comme celui de Phaéton ou les confondait-il avec la conflagration totale dont le *Borysthenitiсos* nous offre une allégorie? Ce problème assez délicat ne paraît pas avoir retenu l'attention de Zeller. Il ne semble pas, au surplus, que l'école ait enseigné sur ce point une doctrine très ferme. Sénèque parle, dans la *Consolation à Marcia* et dans les *Questions naturelles*, de la conflagration totale, mais non d'incendies de la terre seule[5]. « De temps à autre, quand il paraît à propos à Dieu de renouveler le monde, on voit la mer s'écrouler sur nous, tout de même que l'ardeur du feu quand c'est un autre genre de destruction qu'il a choisi. » « Il y a, dit Cicéron[6] dans la *République*, des inondations, des embrasements des continents qui ont leur temps fixe et nécessaire. » On ne saurait aisément décider s'il faut entendre ces textes dans le sens d'incendies exclusivement bornés à la terre ou de l'ecpyrose totale. On pourrait donc, de prime abord, être tenté de penser que Dion, sans innover précisément, ne s'interdit pas quelques embellissements, inspirés du *Timée*[7]. Mais il n'est guère vraisemblable que, de son chef, il mêle à des théories aussi certainement issues du stoïcisme, la cosmologie de Platon. D'autres devaient l'avoir précédé dans cette voie. Quelques adeptes du Portique

1. Censorinus, *De die nat.*, 18, 11, ds Varron, éd., Jahn, p. 8 sq.
2. Héraclite, *Alleg. Hom.*, C. 25, p. 53.
3. Dion, *loco cit.*
4. Sénèque, *Ad Marciam*, 26, 6; *N. Q.*, III, 27.
5. Sénèque, *N. Q.*, III, 28, 3.
6. Cic., *De Rep.*, VI, 21, 33. Cf. Bruns, *op. l.*, p. 9.
7. V. Hagen, *Quaest. Dion.*, p. 23.

s'étaient trouvés dans un certain embarras quand il leur fallait rendre compte de la renaissance du genre humain après les bouleversements cosmiques aux mortelles conséquences desquels il ne pouvait échapper. Si tous avaient disparu, si l'espèce avait été radicalement abolie, par quel miracle aurait-on jamais revu des hommes? Le feu ne les avait donc consumés que dans les retraits des montagnes, ou dans des creux profonds où l'eau ne pouvait pénétrer, comme l'eau ne les avait noyés qu'au bord des fleuves, des lacs, des océans[1]. Ces flammes, ces feux qui ravagent la terre habitée sont localisés comme les éruptions de l'Etna ou des autres volcans[2]. L'ecpyrose était-elle rationnellement possible? Des doutes s'élevaient au sein du Portique. Panétius chancelait; il n'osait plus affirmer, avec l'intrépidité de ses prédécesseurs, la réalité de la conflagration totale. Cicéron nous l'apprend[3].

Notre sophiste est beaucoup plus conservateur. Il ne révoque aucunement en doute ce dogme fondamental de l'ancien stoïcisme. Les chevaux mystiques perdent leurs formes premières; ils en font échange réciproque jusqu'à se fondre dans une seule et même nature. On dirait d'une grande lutte, d'un ἀγών vraiment digne de ce nom par son immensité. Le triomphe appartient forcément à celui qui, élu de Zeus, l'emporte en vitesse, en force, en universelle supériorité. En vertu de sa nature ignée, il anéantit les autres complètement[4]. Il s'agit donc bien ici de l'ecpyrose au sens plein du terme. Rien qui rappelle la modération timide de quelques hésitants. Entrevoyant plus ou moins confusément le principe de la conservation de la matière, mais persuadés qu'elle ne pouvait être rigoureusement une, n'osant, d'autre part, renier complètement la cosmologie de Zénon ou de Chrysippe, quelques-uns s'arrêtaient à un compromis. « Les échanges réciproques qui s'accomplissent entre l'éther et les autres éléments doivent être d'importance absolument égale. Il peut y avoir seulement autant de terre qui, par un mouvement ascendant, se transforme en eau, puis en air, pour devenir enfin de l'éther, qu'il y a d'éther qui se condense en terre, ni plus ni moins. En conséquence, il n'est pas possible que le cosmos se résolve périodiquement en feu. Si, d'après certains textes, Panétius en particulier a semblé n'avoir regardé l'incorruptibilité du cosmos que comme probable, il y a lieu de croire que cette vraisemblance lui apparaissait comme une vérité[5]. » C'était là une tentative de conciliation entre la physique d'Héraclite et de Zénon et celle du péripatétisme. On arrivait à concevoir une évolution limitée des éléments, ascendante ou descendante, selon qu'elle va du plus haut et du plus subtil au plus bas et au plus lourd, et *vice versa*. Elle était continuelle, régulière, insensible. Elle fondait par là même l'éternité

1. V. Bruns, *op. l.*, p. 9, adn. 3; Ps. Philon, *De aet. mundi,* cité par Bruns.
2. V. Manilius, IV, 828. Cf. Boll, *Stud. üb. Cl. Ptol.,* 225 sqq.
3. Cic., *N. D.*, II, 118.
4. Dion, *loco cit.*
5. Schmekel, *Mittl. Stoa,* p. 188.

du cosmos. Chez Dion, il y a bien embrasement proprement dit, par le feu destructeur et dévorant, seul debout quand tout le reste s'est absorbé dans sa force et dans sa gloire.

Ce n'est pas du reste que l'on n'ait essayé d'interpréter d'autre manière le *Borysthenitikos* en cet endroit. Bruns[1], toujours effrayé de la témérité des comparaisons des mages, juge que tout ce développement sur la dissolution et la réduction à un seul des quatre coursiers est vraiment un défi au bon sens, ὑπερβάλλει πᾶσαν ἀτοπίαν. Mais il est aisé, selon lui, d'en atténuer la bizarrerie. Dion ne saurait en être à une allégorie près. Et donc, ce cheval ailé, tout de feu, qui s'incorpore les trois autres, c'est Zeus qui dévore les autres dieux. C'était là une adaptation stoïcienne du célèbre mythe de Saturne. Plutarque y voyait matière à chicaner le Portique. Il le montrait choqué lui-même de l'idée de ce dieu qui brûlait les autres, imaginant à ces absurdités des échappatoires. « Chrysippe, en tout cas, dit que le cosmos et Zeus sont semblables à l'homme, et la Providence à l'âme. Lors donc que se produit l'ecpyrose, Zeus, seul impérissable entre tous les dieux, se retire auprès de la *pronoia;* ils s'unissent, et tous deux vivent alors joints dans une seule et même nature, celle de l'éther[2]. » La Stoa remédiait, tant bien que mal, au ridicule inévitable de ses conceptions, fût-ce au prix d'une contradiction avec elle-même. Si, en effet, elle acceptait pleinement la physique d'Héraclite, cet evhémérisme occasionnel lui était interdit. Mais elle se défendait au petit bonheur contre les attaques de ses adversaires. L'obligation de répondre aux critiques de chacun d'eux la condamnait à des exégèses de sa propre doctrine, ruineuses pour sa conséquence et son équilibre. Dion, à son dam, l'aurait suivi dans ce labyrinthe. De même, mais cette fois non sans vigueur et sans audace, il maintient contre les railleurs l'assimilation des éléments à la cire molle et fondante sous les doigts du divin modeleur. Ce n'est pas par hasard qu'il nous montre les coursiers qui se liquéfient et se volatilisent καθάπερ τῷ ὄντι κηρίνους[3]. « Les voilà, s'écriait Plutarque, ces Stoïciens qui proclament dans leurs écrits, et en toutes lettres, que tous les dieux sont nés un jour et qu'ils mourront à leur heure, fondus par le feu comme s'ils étaient de cire ou d'étain. » Le rhéteur tenait bon pour Chrysippe contre les moqueurs.

Il y a, à notre avis, du vrai et du faux dans l'explication de Bruns. Il n'est pas bien certain que l'on soit en droit, même en ne voyant dans ces expressions que des figures, de substituer les dieux aux chevaux du char. Le morceau peut fort bien se comprendre sans avoir recours à ce subterfuge. Mais il n'est pas sûr non plus, quoi qu'en prétende Praechter[4], que le critique allemand ait tort de voir dans les mots τῷ ὄντι κηρίνους plus qu'un simple rappel de l'opération que Dion prête au suprême

1. Bruns, *op. l.*, p. 7.
2. Plut., *Adv. St.*, 36.
3. Plut., *Adv. St.*, 31.
4. Praechter, *B. Ph. W.*, 1894, p. 709 sq.

plasmateur, comparé à un faiseur de merveilles, qui façonne les coursiers avec de la cire. Ou plutôt, si la suite des idées conduit presque fatalement le sophiste à parler comme il le fait, il ne reste pas moins probable que l'ensemble même du développement lui a été suggéré par une de ces similitudes dont l'école se sert pour rendre moins rébarbatives les aspérités de sa cosmologie. Tel Luther s'efforçant de mettre quelque clarté dans sa théorie de l'impanation. Jésus était dans l'hostie comme le feu dans le fer rouge.

Dion croit donc à l'ecpyrose. En somme il réunit, mieux, il juxtapose deux doctrines qui avaient cours dans l'école. Il fait une place aux déluges, aux incendies partiels sans danger pour l'existence du monde, à côté de l'ecpyrose. Mais c'est elle qui est le fait capital, dominateur, essentiel. N'y cherchons point d'atténuation dans le sermon aux Apaméens *sur la concorde*. L'orateur y parle de l'éther, des périodes où il affirme sa souveraineté, ἐπικράτησις. Ce sont les sages qui nous en entretiennent. Ils n'hésitent pas à le nommer le feu ; ils voient en lui la plus royale, la plus seigneuriale partie de l'âme du monde. Mais sa domination ne se manifeste qu'avec mesure, douceur. Le phénomène a ses époques fixes ; il ne se produit qu'en tout amour, en toute concorde. Au contraire, si les autres puissances naturelles se permettaient des empiétements, des rivalités et des luttes, elles se montreraient contraires à la loi. Elles entraîneraient pour l'univers le plus extrême péril de mort. Et c'est un danger que le Tout ne saurait jamais courir, car il est le domaine de la paix, de la justice. Du reste, consentant, il se soumet à la loi tutélaire, il la suit[1]. N'isolons pas le morceau du contexte. Dès lors on s'aperçoit que, loin d'y contredire, il nous transporte dans la même sphère d'idées que le *Borysthenitícos*. Si cette conquête de l'absolue souveraineté par l'éther s'accomplit sans violence, cela ne veut pas dire qu'elle soit différente de la conflagration universelle, mais seulement que celle-ci est rigoureusement conforme aux lois qui régissent le Tout. C'est même la domination du feu qui seule est légitime. Si l'humanité meurt dans les cataclysmes, c'est que la divine sagesse a voulu mettre un terme à ses crimes. Si Poseidon semble, par moments, être roi, c'est que Zeus a jugé bon de lui résigner, pour un but préfix, ses pouvoirs. Que, de son propre mouvement, la terre entre en guerre avec l'eau, voilà ce qui serait désolant, abominable. Le triomphe du feu, au bout de périodes déterminées, ne compromet point l'équilibre du monde ; au contraire, il en est la preuve, la marque.

Au surplus, le *Borysthenitícos* ne se contente pas de figures et de transpositions littéraires. Il ne recule pas devant le terme propre, technique. C'est avec raison que Bruns comme Diels ou Praechter[2] signalent l'emploi tout à fait stoïcien des mots τόπος et χώρα. Vainqueur, le feu veut occuper le lieu le plus vaste, τόπον ὡς πλεῖστον καταλαβεῖν ; il lui faut un plus

1. Dion, 40, 37.
2. Bruns, *op. l.*, p. 7. Praechter, *op. l.*, p. 7 à 9. Diels, *Doxog.*, p. 460.

vaste espace μείζονος χώρας δεηθῆναι. Τόπος c'est le lieu que remplit un solide, χώρα c'est le vide partiellement comblé, tandis que τὸ κενὸν c'est le vide absolu. Pour les Stoïciens, dit Sextus Empiricus, le vide c'est ce qui est susceptible d'être occupé par l'être, mais qui ne l'est point; le lieu c'est ce que l'être occupe et qui s'ajuste à ses dimensions; l'espace, c'est ce qui partiellement est rempli par un corps, mais sans en être tout entier possédé[1]. Or le Portique nie la présence du vide dans le monde une fois créé; mais le vide existe infini hors des limites du cosmos et dans des conditions telles que l'un se distingue de l'autre. C'est seulement lors de l'ecpyrose que le feu s'épand hors de l'enceinte du monde. « Les Stoïciens s'en sont avisés, écrit Philon; aussi ont-ils réservé pour le Logos le vide infini hors du cosmos, en sorte que, s'il venait à s'étendre en une expansion sans limites, l'espace ne lui faillît point pour le recevoir[2]. » Si donc le cheval-éther de Dion, après avoir consumé les trois autres coursiers du char, s'empare du lieu le plus grand (τόπον ὡς πλεῖστον) et désire un plus vaste espace (μείζονος χώρας), c'est que notre prédicateur fait étalage de sa connaissance du vocabulaire des initiés et tient à se poser en savant[3].

Cette royauté du feu n'est pas un état stable, définitif. Il ne jouit que momentanément de sa triomphante solitude. Bientôt renaît en lui le désir de jouer à nouveau son ancien rôle. Il souhaite de redevenir le guide d'un cosmos organisé, créé par sa volonté. Il régnera en accord et en harmonie avec les trois autres éléments, avec le soleil, la lune, tous les astres, tous les animaux, toutes les plantes. Il aspire à engendrer, distribuer, distinguer toutes choses. Démiurge du monde où nous vivons, il en contemplera la jeune et brillante splendeur. Éros le possède; il enfante. Alors il est tout éclair : non pas cet éclair irrégulier, mêlé d'obscurité qu'il lance parfois l'hiver du milieu des nuages chassés par la violence des tempêtes, mais libre, dans sa pureté, de tout mélange avec le sombre. Sitôt qu'il en conçoit la pensée, il se métamorphose. Au souvenir d'Aphrodite, il éteint en grande partie sa lumière; il se mue en l'air semblable au feu, mais d'un éclat plus doux. S'unissant à Héra, dans l'hymen le plus sublime, le plus parfait, il se repose en sa couche; il fait une fois de plus rayonner hors de lui les semences de toutes choses[4]. Dion a si fortement conscience de ce que cette activité du νοῦς divin a de volontaire, de délibéré, qu'il paraît oublier la vraie nature de son Logos. C'est presque un Zeus personnel, distinct de cette matière dont le panthéisme de l'école se refusait à l'isoler. Tantôt il est l'éclair générateur même; tantôt c'est lui qui, comme le maître de l'Olympe, lance le foudre animateur[5]. Ces disparates se fondent, se noient dans la

1. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, III, 124; Diels, p. 460.
2. Pseudo-Philon, *De aet. mundi*, p. 258, 5, ed. Bernays.
3. Dion, 36, 55.
4. Dion, *l. laud.*
5. Voy. Kraut, *Dion Chrys.* (trad. allemande), p. 653, note.

magnificence et la pompe de la phraséologie. Ce mysticisme indécis entre les conceptions des foules et la religion éclairée des philosophes ne répugnait en rien, du reste, à l'esprit de la Stoa. L'essentiel, au surplus, de ce que nous devons présentement retenir, c'est que, pour le sophiste comme pour le Portique, l'ordre de la palingénèse est tel que l'éther se condense en air d'abord, puis en eau et que, de l'union de ces deux principes, tout le reste se crée, prend naissance. Et ici la cosmologie dionéenne est si parfaitement celle des Stoïciens que Zeller[1] aurait pu citer le *Borysthenitikos* parmi les textes si nombreux dont il étaye l'exposition de leurs doctrines. Chez le rhéteur comme chez Zénon, Cléanthe ou Chrysippe, comme chez leur commun ancêtre Héraclite, « le feu primordial se transforme d'abord en l'air, c'est-à-dire en une vapeur aériforme, puis en l'eau, dont une partie se condense vers le bas pour devenir la terre, tandis qu'une autre demeure à l'état d'eau et qu'une troisième se volatilise en air atmosphérique qui, à son tour, fait jaillir de soi, de nouveau, du feu. De cette fusion, de ces échanges entre les quatre éléments, la terre étant leur point central, se forme le monde, C'est la chaleur, tandis qu'elle se développe au sortir de l'eau, qui donne à la masse chaotique une forme. » Dion ne décrit pas la succession des phénomènes autrement que Zénon résumé par Stobée. « Voici, disait le vieux maître, comment la création s'accomplit dans la matière, à de certaines périodes. Lorsque se produit la métamorphose du feu en eau en passant par l'air, la condensation se poursuit jusqu'à cohésion dans la terre; mais une partie de l'eau subsiste; volatilisée, elle devient de l'air, qui partiellement retourne à l'embrasement du feu[2]. En dépit des chicanes de Bruns, l'orthodoxie du sophiste est au-dessus de toute critique. Il n'introduit pas, quoi qu'on en dise, de moments nouveaux dans la palingénèse. L'éther, chez lui, n'engendre l'air qu'après avoir subi une métamorphose (μετέβαλε) sur la nature de laquelle il juge inutile de s'expliquer avec plus de précision; nous apprenons ainsi qu'il s'adoucit (ἐπράϋνε). Mais on est bien contraint d'avouer que ce sont à peine ici des innovations et qui, en tout cas, n'ont rien qui contredise au système. Les trois périodes de l'action sont en liaison si intime qu'il faut le secours d'un artifice de langage pour les distinguer[3].

Les maîtres n'ont pas de disciple plus fidèle que Dion. Il n'omet aucun détail. L'air naît du feu. Mais si le feu tout entier devenait air, comment rendre compte de la formation du ciel? La réponse de l'orateur à l'objection est celle de la Stoa. Le Logos éteint bien une grande partie du feu, mais non pas tout le feu, et passe à l'état d'air brûlant. « Le feu, dit le Pseudo-Philon, est la cause de tout mouvement; le mouvement, le principe de la génération. Rien ne saurait donc naître que le mouvement n'y participe. Les Stoïciens affirment alors qu'après l'ecpy-

1. Zeller, *Ph. d. G.,* III, 1⁴, p. 152 et les notes.
2. Stobée, *Ecl.*, I, 370 (Diels, *Dox.* 469).
3. Bruns, *op. laud.*, p. 11.

rose, à l'heure où le nouveau cosmos doit être organisé, le feu ne s'éteint pas tout entier; il en subsiste intacte une certaine partie[1]. » Plus encore. C'était, on l'a vu, par l'union de l'air et de l'eau, symbolisée par l'hymen mystique de Zeus et d'Héra, que paraissait au jour un nouvel univers. Tradition toute stoïcienne; interprétation par les philosophes d'une pieuse et populaire légende. « S'étonnera-t-on, dit Bruns, de cette exégèse du mariage sacré de Zeus et d'Héra? Elle est banale chez les philosophes et les poètes. Dans les *Allégories homériques*, Héraclite rapporte, non sans ingéniosité, le ἱερὸς γάμος à la saison du printemps, lorsque le ciel s'illumine de gaieté. C'est alors, en effet, que l'air, si longtemps attristé par l'hiver, se mêle vraiment à l'éther et se pénètre d'une lumière sereine[2]. On ne saurait refuser le mérite de l'adresse à cette comparaison de la fusion des deux éléments avec un hymen de dieux. Tout le passage traite des vicissitudes intérieures d'une substance une que Dion contraint à s'ensemencer elle-même. Bizarre image, peut-être, mais pas plus que la représentation de la terre par un coursier qui ne se meut point. D'ailleurs, elle n'est point inintelligible. L'écrivain, comme le Portique, conservait le feu générateur : l'éther initial ne s'éteignait pas tout entier. Il faut donc entendre, par le mariage divin, l'immersion dans l'air des restes de l'éther[3]. La poésie dionéenne, l'expression sont, au vrai, un peu contournées, pénibles, obscures, mais il n'en est pas le premier ni le plus grand coupable.

Mariage merveilleux, fruit plus miraculeux encore! L'épouse ne conçoit pas au sens propre du terme. Dans le stade de son développement qui suit l'hymen mystique, le cosmos entier est de la nature de l'eau. Le Logos y règne, le ἡγεμονικὸν y est souverain. Il préside à tous ses destins. Le νοῦς en est le démiurge. La matière, telle qu'il l'a faite, est toute humide; elle sera la semence unique de toutes choses. Le νοῦς la parcourt en tout sens; tel, dans le germe, le souffle créateur qui le façonne, si bien que c'est surtout à cette heure que le cosmos ressemble aux autres êtres vivants. Il comprend comme eux âme et corps, et l'on peut ainsi parler proprement, sans métaphore. Puis il modèle tout le reste des êtres dans une matière lisse qui cède aisément. C'est ici, textuellement, le processus de la palingénèse dans Diogène Laërte. « A l'origine, le νοῦς, étant seul, transmue toute la substance en eau par l'intermédiaire de l'air. De même que le germe contient une partie active, créatrice, de même le νοῦς, en tant qu'il est le σπερματικὸς λόγος du cosmos, reste enclos dans l'humide, rend toute la matière d'un travail aisé pour lui en vue de l'avenir, puis engendre[4]. » Dion regarde donc le monde comme un animal, non pas sa création une fois achevée dans toutes ses parties, mais avant, dans sa période de genèse, après l'ecpyrose, lors du règne

1. Dion, 36, 56. Cf. Ps.-Philon, p. 253.
2. Héraclite, *Alleg. hom.* cité par Bruns, *op. l.*, p. 12.
3. Bruns, *op. laud.*; p. 12.
4. Dion, 36, 37. Cf. Diog. Laërte, VII, 136. Plut., *Stoïc. rep.*, 41.

de l'eau, avant la διακόσμησις. Diogène Laërte de même et de même aussi Plutarque exposent la cosmologie du Portique. Quand se produit l'ecpyrose, le monde vit, c'est un animal. L'extinction, la condensation progressives engendrent l'eau, la terre, tout ce qui a l'apparence des corps[1]. Dira-t-on que Diogène regarde le cosmos aussitôt après l'ecpyrose, Plutarque le cosmos pendant l'ecpyrose, et Dion le cosmos seulement pendant la période humide, comme un animal? C'est vraiment s'attacher excessivement à la lettre des mots. Tous trois, au fond, décrivent la même évolution, au même moment, de la même manière. Tous trois sont de fidèles échos de l'enseignement de la Stoa.

Nous voici parvenus à l'un des points délicats de notre commentaire du *Borysthenіticos*. Le dieu créateur, selon Dion, connaît l'amour. C'est Aphrodite qui le pousse, Éros qui le possède quand, d'abord solitaire dans sa victoire, il s'éprend bientôt du désir de procréer. Doit-on rechercher ici les vestiges de doctrines qui n'étaient point celles de la Stoa? La source en serait-elle dans Platon? On l'a cru[2], moins peut-être sur des preuves solides et à la suite d'un examen attentif du texte de l'auteur, que sous l'influence de souvenirs plus ou moins incertains. Il est vrai que Dion insiste sur la beauté du monde créé par la volonté du Logos, beauté toute morale en son fond essentiel, puisqu'elle consiste dans l'harmonie, la concorde de ses parties. En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut, selon nous, reconnaître dans le *Borysthenіticos* un écho, mais vague, du *Banquet*. Encore faut-il prêter au νοῦς des préoccupations d'éthique et d'esthétique qu'on peut à la rigueur inférer être les siennes de l'ensemble des tendances du discours tout entier, mais que Dion, pas même une fois, ne lui attribue expressément. D'autre part, à ne considérer l'amour platonicien que sous l'aspect à certains égards le moins noble, il n'est que l'instinct qui pousse un être fini par nature à se développer en infini, à se remplir d'un contenu éternel et qui ne passe point, à créer de l'être qui dure. L'amour unit les qualités contradictoires de notre être; il en rejoint, en soude le côté fini et le côté infini[3]. Mais il suppose par là même en nous borne et limitation. Le désir de la procréation s'explique par le besoin de nous prolonger au delà du terme qui nous est assigné. L'essence de l'amour, c'est la conscience de ce qu'il y a d'incomplet en nous. Il n'y a point de désir qu'il n'y ait manque. « L'amour n'est, de soi, ni immortel ni mortel; mais, dans la même journée, il meurt, puis renaît... Ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, de sorte qu'il n'est ni dans l'indigence ni dans l'opulence et qu'il tient de même le milieu entre la science et l'ignorance. Voici pourquoi aucun des dieux ne philosophe et ne désire devenir savant, car il l'est, et, en général, si l'on est savant, l'on ne philosophe pas. Les ignorants non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants,

1. Dion, 36, 55.
2. Schmid, *P. W.*, p. 859.
3. Zeller, *op. laud.*, I², p. 385, et adn. I², p. 386.

car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas[1]. » L'amour est donc une passion étrangère à la divinité, contraire à sa définition comme à son essence. Il comporte plaisir et peine. Les dieux sont au-dessus, hors de l'atteinte de toute passion[2].

D'une part, le dieu igné de Dion n'éprouve le sentiment d'aucune imperfection; il n'a aucune lacune à combler pour jouir pleinement de son être. Il n'a même pas d'effort à s'imposer pour créer le cosmos; il le contient. D'autre part, le sophiste le proclame un peu plus loin, il éclate de joie au sens positif du terme ἐχάρη διαφερόντως. Si donc Dion ne paraît pas rejeter radicalement en parlant de Dieu tout anthropopathisme, ce n'est pas que son démiurge soit pareil à l'amant du *Banquet,* séduit par la beauté et qui la poursuit partout où il l'aperçoit. L'Éros n'est pas davantage pour lui ce qu'il est dans le *Phèdre,* l'aspiration au retour d'une vie supérieure où l'âme a goûté la félicité dans la contemplation des seules réalités qui soient absolument vraies. Il ne connaît pas de désir qui reçoive une explication aussi intellectuelle. En réalité nous ne sommes ici en présence que de la transposition à la fois mystique et savante, acceptée par le Portique, de la conception populaire de l'activité créatrice de Dieu. Pour que de l'indéterminé, du chaos sorte le déterminé, l'organisé, le cosmos, il faut qu'au sein de la matière informe, œuvre un principe discriminateur. A ce moment, le νοῦς cède à l'élan qui l'entraîne ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν. La formule de l'orateur[3] se retrouve à peu près textuellement dans Cléomède. Nous y voyons en même temps ce que la figure exprime. « Si l'on dit que, le vide existant hors du monde, la matière, en se répandant au travers, s'y dispersera, s'y évanouira, nous répondrons que le cosmos ne saurait non plus souffrir pareil accident. La matière possède en soi, de nature, la force de se contenir et conserver. Le vide qui l'environne ne la met point en péril. Munie d'une puissance infinie, elle se condense; elle se contracte, puis de nouveau se répand dans ce même vide, dans ses métamorphoses naturelles. Tantôt elle s'y diffuse à l'état de feu, tantôt son élan la porte à engendrer le monde : ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ χεομένη, ἄλλοτε δὲ καὶ ἐπὶ κοσμογονίαν ὁρμῶσα. L'école aime cette image. « Le tout, dit Marc Aurèle, a éprouvé le désir de procréer, de donner naissance au monde : ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἐπὶ τὴν κοσμοποιίαν ὥρμησε. Le modèle d'après lequel ce terme est forgé est tout matériel et physique, c'est παιδοποιία. Enfin Cornutus définit l'Éros ἡ ὁρμὴ ἡ ἐπὶ τὸ γεννᾶν[4]. L'Éros du dieu de Dion est donc bien l'Éros du Portique. »

1. Platon, *Banquet,* p. 203, E. sqq. Cf. Robin, *Théorie plat. de l'Amour,* § 19, p. 12, 13.
2. Platon, *Philèbe,* 33 B.
3. Dion, 36, 55.
4. Cléomède, éd. Ziegler, 12, 2 sqq. M. Aurèle, VII, 75. Cornutus, éd. Lang, C. 17; p. 28, 18.

C'est, croyons-nous, en ce seul sens que le dieu du *Borysthenitícos* est capable d'amour. Le stoïcisme avait, il est vrai, sous l'influence des Socratiques et avant tout de Platon, admis une autre définition de l'Éros. Il y a deux Éros, selon Andronicos[1], l'un c'est le désir de l'union corporelle, l'autre le désir de l'amitié. Diogène Laërte insiste sur cette distinction. Le sage aimera les adolescents dont la beauté laissera deviner une âme généreuse et le penchant pour la Vertu. Tel est l'avis de Zénon dans son livre de la *République;* Chrysippe dans le premier livre des *Vies;* Apollodore dans ses *Moralia.* L'amour, c'est le désir et l'effort de créer l'amitié. La vue de la beauté le fait naître; il est amitié, non pas union corporelle[2]. Ainsi ennobli, purifié, c'est une émotion bienfaisante, une εὐπάθεια tout à fait digne du philosophe. On peut être plus ou moins tenté de trouver trace de cette autre conception stoïcienne de l'amour dans le discours de Dion[3]. Le démiurge, prêt à aborder l'œuvre de la création, sentait revivre en lui l'amour (ἔρωτα λαβῶν); le désir le reprenait d'être une fois encore l'aurige du monde, d'y régner en maître, mais en accord et en harmonie avec les trois natures, avec le soleil, la lune, les astres, tous les êtres doués de vie, animaux, plantes. Mais on voit tout de suite que si le terme de φιλία est ici employé par le prédicateur, ce n'est pas du tout dans l'acception socratique et platonicienne de Zénon, Chrysippe, Apollodore. L'engendrement du cosmos, la διακόσμησις vont suivre la phase de l'ecpyrose. Le monde organisé ne se soutient que par l'harmonie de ses parties. L'amitié, φιλία, ne peut s'entendre ici que dans un sens tout voisin de celui des physiciens d'Ionie, ou plutôt il est synonyme de concorde, ὁμόνοια, autre notion essentiellement stoïcienne. Si la considération du beau et du bien peuvent, en quelque mesure, y entrer comme principe, ce n'est pas immédiatement ou directement. La φιλία, c'est la cohésion, l'équilibre des éléments entre eux; l'ἐπιθυμία φιλίας, c'est le désir, chez le νοῦς organisateur, de l'ordre introduit dans le chaos, dans la matière amorphe et confuse. Rien au reste de plus conforme à l'esprit des doctrines du Portique.

* * *

Il nous semble, dans l'exposé qui précède, avoir établi que Dion, dans sa cosmogonie et sa cosmologie, s'est profondément imprégné de la philosophie stoïcienne. Affirmerons-nous, après d'autres, qu'il reproduit fidèlement la doctrine de Chrysippe? Se rattache-t-il, sans intermédiaire, à la plus ancienne tradition de l'école? Admettrons-nous, au

1. Andronicos, Π. παθῶν, éd. Kreuttner, ζ' et η' et le commentaire, pp. 25-27.

2. Diog. Laërte, VII, 129, 130. Cf. sur cette conception de l'amour chez les Stoïciens, Hirzel, *Untersuch.*, II[1], pp. 390-403; II[2], p. 593 et les notes; Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* p. 288.

3. Binder, *Dio Chrys. u. Pos.*, p. 67, adn. 48; il ne risque d'ailleurs qu'avec une certaine hésitation cette hypothèse peu justifiée.

contraire, l'interposition d'un anneau de la chaîne plus proche de lui par la date? Si oui, quel est cet anneau? Le trouverons-nous dans ce que les historiens modernes sont convenus d'appeler le Stoïcisme moyen? L'irons-nous chercher dans Posidonius qui jouit, dans le Portique gréco-romain, aux alentours de l'ère chrétienne, d'une célébrité toujours plus universelle, d'une autorité toujours plus souveraine? Tel est le problème que nous nous proposons d'examiner.

Dion, dit Bruns, apparaît dans le *Borysthenitícos* comme un pur et franc disciple de Chrysippe[1]. D'autres, moins tranchants, se bornent à remarquer que, dans le mythe du sophiste, se fondent, comme en un creuset, Académie et Stoa[2]. Von Arnim restitue à Chrysippe, dans son répertoire des fragments des anciens Stoïciens, la plupart des textes que nous avons commentés[3]. Nous-mêmes reconnaissions nombre de rapprochements comme absolument légitimes. Nous confrontions les allégories dionéennes avec les monuments de la Stoa la plus reculée. Est-ce à dire, pour autant, que l'orateur n'ait point, avant tout, recouru à des écrivains d'époque moins lointaine et dont une multitude de témoignages nous attestent la vogue? Conclurons-nous cependant de ce que Posidonius avait composé un commentaire du *Timée* et peut-être du *Phèdre*[4], sans plus ample informé, que Dion n'avait pas d'accointance directe et étroite avec les dialogues mêmes de Platon? Ses biographes sont unanimes à proclamer le contraire. La circonspection qui s'impose à tout philologue nous interdit de prétendre que Dion n'a pu avoir commerce avec les œuvres originales des maîtres de la Stoa. Mais on peut croire sans témérité qu'il s'est adressé surtout à ceux dont on lisait le plus les œuvres en son temps. La plupart des moralistes, des vulgarisateurs de la sagesse ses contemporains, ne se contentent pas à plus de frais. Une enquête sur les sources des *Moralia* de Plutarque ne nous oblige pas à remonter jusqu'aux premiers et plus illustres représentants des systèmes qu'il combat ou dont il se déclare l'adepte. Il se sert, en bien des cas, du secours officieux de simples compilateurs ou rédacteurs de manuels[5]. Posidonius, évidemment, n'a rien de commun avec d'aussi pauvres écrivailleurs. C'est un talent original, une vigoureuse personnalité. Mais c'est un polygraphe autant qu'un philosophe. Sa curiosité ne se complaît pas moins aux traits piquants de l'histoire qu'il narre avec une pittoresque et spirituelle vivacité, qu'aux récits des voyageurs, aux assertions des géographes qu'il contrôle souvent de ses propres observations de touriste infatigable et savant, qu'aux spéculations enfin de la pensée antique. La marque de ce puissant esprit, de cette érudition encyclopédique se rencontre si souvent, en tant d'occasions, et de si

1. Bruns, *op. l.*, p. 3.
2. Hagen, *Quaest. Dion.*, p. 16 sq.
3. V. Arnim ds *P. W.* s. v. Chrysippus, p. 2509; *Frgm.* III, 569, 600 à 602, 622, etc.
4. Susemihl, *Alex. Lit.*, II, p. 134, adn. 169.
5. Wilamowitz-Moellendorf, *Hermès*, N. F., XXIX (1894), p. 154.

variées dans la littérature gréco-romaine, que la critique lui restitue chaque jour plus complètement, plus généreusement, trop libéralement peut-être, ce qui lui appartient.

Posidonius, d'ailleurs, ne devait-il pas séduire un sophiste repenti, mais non si bien guéri qu'il ne fût sujet aux rechutes? « L'ornement du discours, la clarté de l'exposition intelligible pour tous, ont pour lui un prix que ne leur reconnurent pas les Stoïciens plus anciens. Ce n'est pas seulement un philosophe, c'est encore un orateur. Celles mêmes de ses œuvres dont le caractère est plus particulièrement scientifique, ne dissimulent pas ce trait qui lui est personnel. Les fragments que nous possédons de lui, toujours bien écrits, sont quelquefois brillants. Rien de la nudité de Zénon ou de Chrysippe qui font fi de l'ornement et développent toujours leurs idées dans la forme du raisonnement scholastique[1]. » C'était de quoi irriter Strabon[2], mais de quoi enchanter un homme si passionné de beau style qu'on le soupçonnerait volontiers de moins goûter chez Platon, Xénophon ou Antisthène, la grandeur ou la force des pensées que la grâce de l'écriture et sa perfection.

Il est un trait qui, à la lecture du *Borysthenitícos,* frappe dès l'abord. L'accent de cet exposé de la cosmologie stoïcienne est profondément ému et religieux. Ce mythe d'origine sacerdotale, cette fable contée si poétiquement, surtout ce ton d'inspiration quasi prophétique, tout est d'une âme pénétrée de piété, de foi. L'éloquence est d'un enthousiasme contenu, solennel, d'une onction qui sentent le sanctuaire. De même, des traités, des lettres de Sénèque, des restes de Musonius, avant tout des *Entretiens* d'Épictète, se dégage une impression de sincère religiosité[3]. De l'œuvre du dernier on a pu dire, sans nulle exagération : « Ceci est un livre de piété. » Rien d'étonnant si Dion réserve aux choses divines une place si capitale dans sa prédication.

L'attitude de l'ancien Stoïcisme, à l'égard des questions théologiques, n'était pas, sans doute, l'indifférence. Son éthique, à cause de ses apparences tout humaines, a semblé pourtant à quelques critiques, exclure toute préoccupation, toute croyance religieuses. « La proposition fondamentale de la morale qui faisait de la sagesse la science des choses divines et humaines, était vieille déjà. Elle ne signifiait rien au fond, sinon que le sage est celui qui sait tout... Le rationalisme de l'ancienne Stoa était radicalement irréligieux. Le sage n'a point besoin de Dieu; il est lui-même un dieu sur la terre. Cléanthe, la seule personnalité poétique de la Stoa avant Posidonius, y avait, à vrai dire, par le panthéisme, introduit un élément susceptible d'être le germe d'une évolution de la doctrine dans un sens religieux. Mais la théologie de Chrysippe avec ses allégories avait tout gâté... Panétius, en matière de théologie, était un rationaliste radical. Dans sa théorie des devoirs, la piété ne joue

1. Zeller, *Ph. d. G.*, III, 1^3, p. 512.
2. Strabon, III, 2, 9.
3. Colardeau, *Epictète,* p. 239. Cf. Ire partie, 50-58.

point de rôle. Il a énergiquement combattu la divination comme la foi dans l'immortalité de l'âme[1]. » Zeller estime, au contraire, qu'aucun des systèmes antérieurs n'a été en aussi étroite union avec la religion que le Portique, et dès l'origine. « Le Stoïcisme n'est pas seulement une philosophie, c'est en même temps un système religieux. Tel il apparaît déjà dans ce que nous possédons de Cléanthe. Il a, par la suite, ce trait commun avec le Platonisme d'avoir fourni aux âmes les meilleures et les plus cultivées, si loin que s'étendaient la civilisation et la culture grecques, de quoi satisfaire leur besoin de croire quand fut ruinée la religion nationale. Dès le début, son panthéisme, sa conception de l'absorption de l'individu dans l'unité du Tout, sont profondément religieux. A côté de l'idéal du sage, il fait une place au sentiment de l'humaine faiblesse et de l'humaine imperfection[2]. » Pour Zénon, le but de l'éthique est l'imitation des dieux[3] et Chrysippe affirme que c'est ici-bas une enviable récompense que d'entendre bien parler d'eux[4]. Toutefois, c'est à Posidonius qu'est due l'orientation définitive de la doctrine vers les questions religieuses. S'il reprend la définition traditionnelle de la sagesse, science des choses divines et humaines, c'est en donnant aux mots leur sens plein et fort. « Il se cramponne, de nouveau, non pas seulement à ce dogmatisme panthéiste que Cléanthe avait inoculé à la primitive Stoa, mais bien plus encore à la science de l'Académie et des Alexandrins, à la mathématique et à l'astronomie. C'est là le sens de l'addition qu'il apporte à la définition de la sagesse, qui n'est plus simplement la science des choses divines et humaines, mais aussi de leurs causes. Un savoir inutile ne compte point à ses yeux, et sa physique n'est pas là pour le prix qu'elle a d'elle-même, mais uniquement, comme celle de l'Épicurisme, pour servir de fondement aux dogmes de son éthique[5]. » C'est exagérer peut-être le mépris de l'ancienne Stoa pour les spéculations scientifiques pures; mais il est bien vrai pourtant que nul, avant Posidonius, ne les avait prisées à leur réelle valeur. D'autre part, à ses yeux, c'est la vraie nature de l'homme, son essence la plus intime, c'est la plus sublime partie de l'âme qui doit décider pour nous de ce qui est moralement bon. Or, cette essence profonde, c'est le divin. L'éthique se confond dès lors avec la religion.

Il importe d'insister sur cette tournure religieuse de l'esprit et du caractère chez le dernier des grands Stoïciens. Mieux que tout raisonnement, toute inférence tirés des tendances inhérentes au Portique, elle rend compte des faits, explique l'étendue, la profondeur de son influence. La philosophie des Zénon, des Cléanthe et des Chrysippe a subi le sort de tous les grands systèmes vraiment dignes de ce nom. Ils vivent, ils

1. Schwarz, *Charakterkœpfe*, I, p. 88.
2. Zeller, *Ph. d. G.*, III, 1², p. 288, 289.
3. V. Arnim, *Frgm.*, II, p. 299, n° 1008.
4. Hirzel, *Unters.*, p. 335, adn. 1, 724. Cf. Sext. Emp., *Adv. Phys.*, I, 13, 125. Schmekel, *op. laud.*, p. 238.
5. Schwarz, *op. laud.*, I, p. 89.

agissent parce qu'ils sont, tout en restant semblables à eux-mêmes dans leurs grandes lignes, dans leurs principes fondamentaux, malléables malgré tout. Ils ne se figent pas dans l'immobilité, dans la mort. Chaque étape de leur évolution est jalonnée d'un interprète nouveau de la doctrine. Il la marque de son empreinte, lui infuse un sang qui la régénère, et, sans la défigurer, lui donne un nouvel essor. Essor d'autant plus puissant que la personnalité est elle-même plus forte, originale. Posidonius a été l'un de ces génies à la fois traditionalistes et créateurs. C'est pourquoi nous regrettons de ne pas encore le connaître mieux et plus complètement. Rien de ses écrits doctrinaux ne nous est parvenu intact. Nous ne pouvons que glaner des citations, des réminiscences. Mais leur foule, sans cesse accrue, témoigne justement de l'étonnante vitalité du Stoïcisme posidonien. De la multitude des débris émerge toujours plus nette la figure de l'homme. C'est un savant, mais c'est un mystique. Tantôt ces deux aspects semblent non pas s'exclure, mais coexister parallèles, sans se pénétrer; tantôt, au contraire, ils se mêlent et se fondent. On les dirait fonctions l'un de l'autre. Le même homme qui rectifie les erreurs des géographes, qui étudie les propriétés des figures, des nombres, les phénomènes de la météorologie, d'un esprit aussi libre qu'Ératosthène ou Archimède, a le sentiment du mystère des choses, de l'inconnu, de ce qui échappe aux prises de la raison. Il se préoccupe de calculs précis, des dimensions réelles des astres, de leur orbe et de sa mesure. Mais il a des tendresses qu'il ne cache point pour l'astrologie, la mantique, la démonologie. Sur ce point, il suivait l'exemple de Zénon, de Chrysippe, d'Athénodore. Il insistait sur la valeur de la divination au douzième livre de son Φυσικὸς λόγος, au cinquième de son Π. μαντικῆς[1]. Il lui faisait une large place dans son Π. θεῶν. Il y tentait l'aventure, à nos regards étrange et un peu folle[2], de mettre de l'ordre, de la clarté, de la méthode, dans le chaos et la contradiction. Il contait dans ses *Histoires,* prédictions, événements miraculeux. Surtout, — c'est ici ce qui plus que tout le reste nous retient, — il lui arrivait souvent, au milieu ou au terme de dissertations objectives, arides et sévères, de changer de ton. Un souffle de lyrisme soulevait l'écrivain. L'enthousiasme le saisissait. Il chantait la beauté du cosmos. Il s'enflammait à l'éloge des mines et des métaux de l'Espagne, il en contait les mérites. Il appelait à la rescousse toutes les fleurs de sa rhétorique, se lançait dans l'hyperbole. Le froid Strabon s'en choquait[3].

Tel était le plus aimé, le plus populaire, le plus lu des Stoïciens au temps de Dion. Comment ne pas croire que notre auteur, demi-philosophe, demi-sophiste et poète en prose par surcroît, en cela pareil à la plupart des orateurs épidictiques de l'âge impérial, n'a pas cédé à l'attrait, au charme d'un tempérament avec lequel, originalité et puissance à part,

1. Diog. Laërte, VII, 149. Cic., *N. D.,* II.
2. Schwarz, *op. laud.*, p. 90.
3. Strabon, *Géogr.*, III, p. 147.

il avait tant d'affinités naturelles? Mais on ne saurait s'en tenir à ces considérations trop générales. Au risque de paraître un peu lent, il est de la prudence et de la saine méthode de n'avancer sur ce terrain que pas à pas. Le posidonisme de Dion dans le *Borysthenitícos* n'est pas une position qu'on puisse enlever d'assaut. Poussons progressivement nos approches; jalonnons la route de points de repère. Voyons si l'on peut découvrir dans notre texte l'écho de certaines théories essentielles dont l'origine posidonienne se peut solidement établir.

Nous avons vu plus haut qu'à côté de l'ecpyrose totale, Dion admettait que le monde est périodiquement troublé par des incendies et déluges partiels[1]. Arrêtons-nous d'abord à cette affirmation de l'embrasement total du cosmos. Il paraît bien que sur ce point de la physique, Panétius et son illustre disciple n'aient pas été d'accord. Le premier la rejette, dans la crainte sans doute d'effaroucher ses amis de Rome, peu capables d'accepter la possibilité d'un phénomène que l'expérience quotidienne contredisait. Posidonius n'osait, au contraire, se montrer aussi indépendant de la tradition. Diogène Laërte le compte expressément parmi les tenants de la conflagration universelle. « De la naissance du cosmos, Zénon dispute dans le *De Mundo,* Chrysippe dans le premier livre de ses *Physica,* Posidonius dans son premier livre Π. κόσμου, Cléanthe de même, Antipater dans son *De Mundo,* lib. X. Panétius, lui, professait que le monde ne saurait périr[2]. » Posidonius croyait à la réalité de l'ecpyrose, comme en témoignent encore Plutarque, Stobée, Eusèbe[3]. Il ne différait d'avec le reste de la Stoa que sur l'étendue du vide. Il se refusait à le supposer illimité, mais le reconnaissait pourtant nécessaire. L'ecpyrose l'exigeait impérieusement. Etait-ce aussi la conception du sophiste? Peut-être. Mais si le *Borysthenitícos* n'interdit pas cette

1. Dion, 36, 50 sqq.
2. Diog. Laërte, VII, 142.
3. Plut., *Plac. Phil.*, II, 9, 3. Ποσειδώνιος οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὐταρκὲς εἰς τὴν διάλυσιν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ κενοῦ. Stob., *Ecl.*, I, 390 (p. 107, Meineke). Οἱ Στωικοὶ εἶναι κενόν, εἰς ὃ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν ἀναλύεται ὁ κόσμος ἄπειρος ὤν. Ποσειδώνιος ἔφησε τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὐταρκὲς εἰς τὴν διάλυσιν. Cf. Eus., *Praep. Ev.*, XV, 40. On voit, par Plut. et Stob., que si Pos. n'est pas tout à fait d'accord avec l'école sur l'étendue du vide, il en reconnaît du moins la nécessité, à cause de l'ecpyrose. Panétius, au contraire, la niait. V. Stob., *Ecl.*, I, 416 (p. 115, Mein.) Παναιτίος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκοουσαν αὐτῷ τὴν αἰδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολήν. Cf. Zeller *Ph.-d. G.*, III, 1[2], p. 503 et 142, adn. 2; Schmekel, *op. laud.*, p. 187. Bake, *Pos.*, *reliq.*, p. 33, rattache Pos. à Panétius et croit pouvoir dire que lui non plus n'admet pas la conflagration totale. Malgré l'autorité du texte de Diogène, il est embarrassé et influencé par un passage de Philon, *De incor. mundi,* II, p. 497 : Βοήθος, καὶ Ποσειδώνιας, καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωϊκοῖς ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενέσεις καταλιπόντες, πρὸς τὸ θειότερον δόγμα τῆς ἀφθ. τ. κόσμ. ηὐτομόλησαν. Mais J. Bernays (*Abh. der Berl. Akad* 1882) à propos du commentaire de Usener sur Philon Π. ἀφθ. κόσμ., p. 72, démontre que la leçon est fautive. Pos. se trouverait, d'une part, cité avant son maître Panétius, d'autre part nous savons par ailleurs qu'il tenait à l'ecpyrose. Il faut donc lire Βοήθος ὁ Σιδώνιος, ce qui s'explique très bien paléographiquement et reçoit un haut degré de probabilité de ce que dans la *Vita Arati* (2, 243, von Bahle, p. 57, 15 West.) il est encore appelé Sidonien. C'était un contemporain de Chrysippe (Zeller, III, 1[2], p. 40, adn. 3). Enfin, Cléom., I, 1, 3 (p. 6, 11, Lieg.) désigne clairement, sans le nommer, Pos. εἰ εἰς πῦρ ἀναλύεται ἡ πᾶσα οὐσία, ὡς τοῖς χαριεστάτοις τῶν φυσικῶν δοκεῖ.

hypothèse, il ne l'encourage pas non plus. Dion nous dit bien que le feu, devenu roi, a besoin d'espace, μείζονος χώρας, mais cela n'implique point que cet espace soit limité ou illimité. Nos incertitudes seraient sans doute levées si nous avions conservé son ouvrage *de incor. mundi.* Le livre est perdu. Tout ce que nous savons par le *Borystheniticos,* c'est qu'il tient à l'ecpyrose. Or ce n'est pas là une doctrine spécifiquement posidonienne. Panétius et Boethos de Sidon exceptés, c'est celle de tout le Portique.

Mais, en dehors du fait même de la conflagration universelle, il y a la manière de la peindre. Découvrirons-nous ici des indices plus précis, des détails plus significatifs?

On ne saurait, sans quelque hésitation, reconnaître le bien de Posidonius dans la comparaison que nous avons signalée plus haut, pour ce qu'elle offrait de curieux et d'un peu obscur[1]. Le démiurge, modeleur merveilleux, tel un habile faiseur de tours, façonnait des chevaux de cire. Peu à peu, ôtant à celui-ci, puis à celui-là, il enrichissait de matière plastique un seul des coursiers de l'attelage divin, jusqu'à lui attribuer progressivement et insensiblement toute la cire dont il avait composé les trois autres. Était-ce là une simple figure, amenée presque de force sous la plume de Dion par le cours même du développement? Cela n'est pas douteux, dans une certaine mesure, mais jusqu'à un certain point seulement, nous croyons l'avoir montré. L'image sert aussi, c'est certain, à rendre saisissable, par un artifice de langage, le processus un peu déconcertant pour des profanes de la transmutation des trois autres éléments au feu seul. Comment interpréter exactement ce morceau assez singulier? Faut-il y voir, avec quelques exégètes[2], une allusion à la théorie que professait Posidonius, à la suite de son maître Panétius, mais concurremment avec l'ecpyrose traditionnelle, d'une évolution continue, invisible à l'observateur inexpérimenté, des éléments? Elle résorbait les trois d'entre eux les moins fluides dans celui qui l'était essentiellement. Posidonius faisait ici une sorte de compromis entre la conflagration du cosmos enseignée par l'école et le mouvement perpétuel, mais sans heurts, des parties constitutives de la matière, qu'acceptait l'ami de Scipion. L'hypothèse est tentante. Elle fournit des chevaux de cire et de l'action du modeleur une explication commode et, à première vue, plausible. Sans l'écarter, nous ne saurions toutefois nous y rallier franchement. En tout cas, dans le *Borystheniticos,* il est bien parlé de l'ecpyrose au sens plein du terme. La comparaison du démiurge à un coroplaste a surtout pour but de préparer les esprits de l'auditoire au récit de ce qui va suivre. C'est en exagérer la portée que d'y voir, avec Bruns, une réplique adoucie d'une concession aux adversaires du Stoïcisme classique ou l'écho des critiques tempérées de respect du disciple de Panétius envers son illustre prédécesseur.

1. Dion, 36, 50. Cf. Cic., *N. D.*, II, 46, 118.
2. V. Binder, *op. laud.*, p. 66, adn : 45, 46. Cf. Schmekel, *op. laud.*, p. 240.

Nous sommes, par contre, sur un terrain plus solide dans le paragraphe qui vient après celui-ci. Il traite du triomphe du feu avant la palingénèse[1]. L'orateur y insiste sur l'idée de l'immanence du démiurge à la matière au moment où va s'accomplir l'œuvre du rajeunissement du cosmos. Ce n'est pas du dehors qu'il la façonne, quand il veut la ramener à lui-même. Le travail est intérieur aux éléments, leur transformation s'opère du dedans. Évidemment, il est au-dessus de toute discussion que, du seul fait qu'il est stoïcien, Posidonius devait nécessairement comprendre ainsi l'évolution du phénomène. On ne saurait donc, *de plano,* prétendre que Dion lui emprunte une théorie dont la paternité exclusive ne lui appartient pas. Mais le sophiste qualifie l'action que subit alors la matière, d'un mot qui, lui, est proprement posidonien. Il l'appelle un πάθος. C'est ce que les Latins traduisent, faute de mieux, par *morbus*. Ils rendaient encore l'idée par le verbe *aegrotare*. Dion, au surplus, n'emploie pas cette épithète dans le seul passage qui nous occupe plus spécialement. Dans le *Borysthenitikos,* il en use à propos de ces incendies partiels, de ces déluges qui ne sont ni l'ecpyrose ni l'exudatose universelles et qui, si terribles qu'ils soient, n'entraînent pas la destruction du cosmos. Faisant allusion à la folle équipée de Phaéton et au danger de mort que parut alors courir l'univers, il ajoute : Cet accident (πάθος) est le seul dont les Hellènes aient gardé la mémoire. Or Posidonius désignait par πάθη tous les bouleversements plus ou moins profonds que le cosmos ou l'une de ses parties, et particulièrement la terre, souffrent passivement. Les plus admirables d'entre toutes les choses qui sont accessibles à nos sens, restent toujours en un même lieu. Tels les étoiles, le soleil, la lune. Seuls les corps célestes ont été fixés de façon à conserver toujours même place, même rang, à ne point connaître de changements, à ne s'écarter jamais de leur séjour. Tout ce qui est terrestre, au contraire, est sujet à transmutation, exposé aux accidents (πάθη) les plus nombreux, les plus divers. Les tremblements du sol, dans leur violence, ont entr'ouvert en maints endroits la surface de la terre; les pluies, les déluges ont pénétré dans ses profondeurs. L'invasion, puis la retraite des flots ont fait des continents la mer, de la mer les continents. Le souffle furieux des vents, les typhons ont renversé de fond en comble des villes entières. Enfin le feu des incendies venus du ciel embrasa du temps de Phaéton les régions orientales du monde[3]. Ce morceau du *De Mundo* mérite d'autant plus d'être cité que son prix se relève encore pour nous de la mention de l'incendie causé par l'imprudence du fils d'Hélios. Dion, comme le Pseudo-Aristote, le comptait parmi les πάθη, comme on vient de le voir. L'origine en grande partie posidonienne du Π. κόσμ. est aujourd'hui reconnue.

Ne nous en tenons pas à cette observation générale. Le passage que

1. Dion, 36, 52.
2. Dion, 36, 48.
3. Π. κόσμ., 400 a, 21 sqq.

nous venons de traduire nous offre une preuve plus directe de cette filiation. Il se retrouve, moins le mot πάθος il est vrai, à peu près textuellement dans Strabon. Parlant de la cosmogonie et de la formation du monde : « Pourquoi s'étonner, dit-il, que certaines parties de la terre, aujourd'hui habitées, aient été jadis le domaine des mers et que les mers actuelles aient été jadis des continents peuplés? Ne vit-on pas de même tarir des sources autrefois abondantes et de nouvelles surgir; n'a-t-on pas vu fleuves et lacs et pareillement montagnes et plaines se remplacer tour à tour[1]? » Il donnait ailleurs de ces échanges entre mers et continents des exemples qu'il tient de Posidonius. Le tremblement de la terre, contait le philosophe (φησὶ Ποσειδώνιος), avait fait s'écrouler les deux tiers de la ville de Sidon en Phénicie. Le calamiteux phénomène (τὸ δ' αὐτὸ πάθος) s'était étendu à toute la Syrie, avait gagné l'Europe, aveuglé des sources, comme celle d'Aréthuse à Chalcis, en Eubée. Sénèque rapporte le même fait, d'après le même garant, avec le même vocabulaire. Il rend πάθος par *accidisse : idem Sidone accidisse Posidonio crede*[2].

Il est à remarquer que, dans tous les passages où Posidonius se sert du mot πάθος, il s'agit toujours d'un phénomène violent, qui introduit des troubles au sein de l'économie et de la vie de l'univers, dérange, en quelque degré, la régularité de son harmonie. Strabon nous apprend l'étymologie du nom de la ville de Rhégium. La confrontant avec celle de celui de la cité de Rhagae, il les tire toutes deux du verbe ῥήγνυμι, briser, fendre. Il les tient, nous dit-il, de Posidonius qui acceptait, de son côté, l'explication de Duris. Or, en ce qui concerne Rhégium, si la ville se nommait ainsi, c'était à la suite d'un accident causé par un tremblement de terre (τὸ συμβὰν πάθος τῇ χώρᾳ) qui avait brutalement séparé la Sicile du continent italien[3]. Les éruptions volcaniques sont des πάθη, celles de l'Etna comme celles des îles Lipari[4]. Πάθος est une sorte de vocable technique, classique dans la physique posidonienne pour parler des secousses sismiques : πάθος τοῦτο ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν[5]. Enfin il désigne le flux et le reflux des mers dans les *Placita* d'Aétius[6]. Comment en expliquer le choix? C'est que, on le sait par le *Borysthenitiços* même, le cosmos est un animal. Si le mot πάθος s'applique souvent aux phénomènes relativement rares, anormaux de sa vie, il semble qu'il puisse se dire encore de tous ceux qui, sans être exceptionnels, en constituent une manifestation visible et forte. Le *De Mundo* comprend sous le nom de πάθη des choses fort diverses. Πάθη le flux et les marées des océans, comme chez Aétius. Πάθη le brouillard, la neige, les pluies, les tempêtes[7].

Mais l'ecpyrose est-elle, pour le grand Stoïcien, un πάθος? Ainsi la

1. Strabon, XVII, p. 809 c.
2. Strabon, I, p. 58; Sénèque, *N. Q.*, VII, 24, 5.
3. Strabon, VI, p. 258.
4. Strabon, VI, p. 275.
5. Π. κόσμ., 395 b, 35.
6. Aétius, *Plac.*, III, 17, 4 (Stob., *Ecl.*, I, 38) ds Diels, *Dox.*, 383 b.
7. Π. κόσμ., 393 a, 19 sqq.

qualifie Dion[1]. Appelons à notre aide les *Astronomiques* de Manilius. Le poète latin parle des comètes. Après avoir décrit à grands traits, après Thucydide, après Lucrèce, la peste d'Athènes : « Tels sont, continue-t-il, les présages qu'apportent souvent les comètes étincelantes. La mort vient à la lueur de leur flambleau. La terre est sous la menace du feu sans fin de bûchers ardents (*ardentes sine fine rogos*). Le monde, la nature pâtissent (*cum mundus et ipsa aegrotet natura*). C'est l'heure que le destin lui fixa pour son tombeau[2]. » Le dernier vers, tous les commentateurs en conviennent, est une allusion très claire à la conflagration universelle. Plus loin, la constellation du Chien se lève. « La canicule en flammes aboie dans les cieux. Son feu fait rage, redouble l'ardeur incendiaire du soleil. De sa torche, elle embrase la terre. « La nature est en proie à ses maux (*suismet aegrotat morbis*); des ardeurs excessives l'assiègent. Elle vit au milieu d'un bûcher (*inque rogo vivit*), tant est grande la chaleur qui se déverse des astres. Tout semble en un fleuve de feu[3]. » C'est bien là, Boll l'a établi[4], une évocation, par allusion, de l'ecpyrose. Le tableau est grand, pittoresque. La nature, pareille à Didon qui s'immole, s'environne des flammes de sa couche funèbre. Mais ces épreuves terribles sont inhérentes à sa constitution (*suismet aegrotat morbis*). Voilà le πάθος de notre sophiste, transfiguré par l'imagination d'un vrai poète. La métaphore du *rogus*, pourtant, est-elle de la création de Manilius? Nous la retrouvons chez Pline le naturaliste. Le feu partout répandu sous mille formes dans l'univers est toujours prêt à jaillir immense des plus petites étincelles : *Quid fore putandum est in tot rogis terrae?* Écho de Manilius? Peut-être. Mais le morceau entier sur la foudre, les nuées, les orages est un emprunt indubitable à Posidonius. D'autre part, le fleuve de feu de Manilius, c'est le ῥεῦμα πυρός du maître rhodien[5]. Ailleurs enfin, et nous y reviendrons, dans un passage dont Posidonius a procuré la substance et certainement en partie inspiré la forme, Manilius fait allusion, comme Dion, à l'incendie de Phaéton. Il le compare à l'ecpyrose et l'en distingue, *Atque uno timuit condi natura sepulcro*[6]. Or, pour Dion[7], les perturbations causées par l'imprudence étourdie du fils d'Hélios sont un πάθος, tout de même que l'ecpyrose.

Autre confirmation. Au moment où, définitivement vainqueur, le feu se prépare à créer de nouveau le monde, il retire d'abord à soi l'être de toutes choses (τὴν οὐσίαν πάντων εἰς αὑτὸν ἀναλαβόντα)[8]. Arius Didymus, dans un fragment de sujet analogue, dit presque textuellement de même : ἡ

1. Dion, 36, 52.
2. Manilius, I, 893.
3. Manilius, V, 210 sqq.
4. Boll, *Stud. üb. Cl. Ptolemäus* ds *N. J. f. P., N. F. d. S.*, 21 (1894), p. 225 sqq.
5. Pline, *N. H.*, II, 239. V. Edwin Müller, *De Pos. Man. auctore*, p. 17. Man., V, 217.
6. Manilius, IV, 828, 839.
7. Dion, 36, 48.
8. Dion, 36, 53.

κοινὴ φύσις πάντα εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίγνεται. Ainsi se fonde pour Dion comme pour Arius la nécessité de l'immanence du démiurge à la matière, ἅτε γε ἐπ' ἴσης πανταχῇ κεχυμένος[1]. Arius passe ensuite à cet autre dogme stoïcien fameux du retour de toutes choses à leur état premier, à leur lieu originel, quand l'évolution atteint son terme au bout de la grande année. Von Arnim, dans ses *Fragments,* attribue à Chrysippe la paternité du morceau d'Arius. D'où il suit que celui de Dion lui doit également revenir. Mais voici que le texte d'Arius, qui provient d'Eusèbe, a un exact parallèle dans les *Astronomiques :*

In tantum longo mutantur tempore cuncta
Atque iterum in semet redeunt[2].

Ces deux vers sont la conclusion brève et ramassée d'un développement que nous venons d'analyser. Il est, nous l'avons dit, posidonien. Donc si Posidonius se rencontre ici avec Chrysippe, rencontre qui n'a rien de surprenant étant donné son conservatisme en matière de physique, c'est bien à lui qu'Arius doit sa formule, et Dion, par conséquent, la sienne, comme le πάθος dont il nous entretient par deux fois. Fond et forme, le maître de Rhodes fournit tout l'essentiel. Le mythe du *Borysthenitícos* est, pour une large part, sinon en totalité, une adaptation de la physique de Posidonius[3].

Poursuivons. Nous voici parvenus à la palingénèse. Sans insister quant à présent sur des points que nous avons déjà tenté d'éclaircir ou dont l'occasion se présentera de traiter encore, nous pouvons, sans plus attendre, noter quelques traits intéressants. Il y a trop de ressemblance entre l'acception que reçoivent chez notre sophiste les mots τόπος et χώρα, trop de rapports entre des expressions telles que ὥρμησεν ἐπὶ τὸ γεννᾶν ou la définition de l'Éros qui l'accompagne[4] et les formules de Cléomède pour qu'il n'y ait point les plus sérieuses raisons de penser que tous deux puisent au même vocabulaire. Pour l'auteur de la Κυκλικὴ θεωρία, aucune hésitation, c'est le vocabulaire technique de Posidonius[5]. Ajoutons qu'en recréant le cosmos, le Logos y veut régner dans la parfaite harmonie des trois natures. Ce n'est ici rien autre chose, nous le montrerons plus loin, que la définition même de l'univers du grand Stoïcien[6].

L'ecpyrose est assurément la plus complète et la plus terrible des révolutions cosmiques. Mais on sait qu'il en est d'autres. Dion croit à des inondations, des cataclysmes, des conflagrations qui ravagent la face de la terre, mettent en péril la vie des humains. Seuls Deucalion

1. Arius Didymus, ds Diels, *Dox.*, p. 469, nº 37. Arnim, *Frgm.*, II, 599. Eus., *P. E.* XV, 19.
2. Man., *loco cit.*
3. Dion, *loco cit.*
4. Manilius, IV, 838 sq. V. Boll., *op. laud.*, p. 226.
5. Dion, 36, 53; Cléom., I, 1. — Dion, 36, 55; Cléom., I, 12.
6. Dion, 36, 55. Cf. Binder, *op. laud.*, p. 66, 67, adn. 48.

et Pyrrha se sauvèrent de ce déluge dont les mortels gardent encore le souvenir effrayé. Or, on ne peut guère hésiter à l'admettre, Posidonius avait mentionné ce cataclysme. A défaut des témoignages directs qui nous manquent, nous pouvons au moins confronter avec le *Borystheniticos* plus d'une œuvre où l'on reconnaît la marque de l'illustre maître de la Stoa gréco-romaine.

Dion, l'on s'en souvient, insiste sur l'idée que ces troubles, en quelque sorte secondaires, ne sont pas, comme l'imagine faussement l'ignorance, des caprices désordonnés de la nature. Rares, c'est vrai, ce ne sont point des jeux du hasard. Ils n'arrivent que par le congé du guide et conservateur de l'univers[1]. Il y a plus. Ils ne nous paraissent exceptionnels qu'à cause de notre vie trop courte et de notre infirme mémoire. Au cours des ans, le souvenir s'oblitère. Quelques épaves surnagent seules dans l'immensité de notre oubli, l'inondation de Pyrrha, l'incendie de Phaéton. Or les exudatoses partielles ou totales sont en réalité périodiques (διὰ πλειόνων ἐτῶν). L'ecpyrose est périodique comme l'exudatose (ἐν μήκει χρόνου καὶ πολλαῖς περιόδοις[2]). Pourquoi cette régularité dans le retour de ces épouvantables perturbations? Sénèque, dans les *Questions naturelles,* répond à l'interrogation : « Bérose, interprétant Bélus, affirme que la cause en est dans le cours des astres. Il est si hardi qu'il assigne une époque à la conflagration comme au déluge. La terre s'embrasera quand tous les astres qui, maintenant, ont leurs orbes propres, devront, réunis dans le Cancer, se mouvoir en ligne droite. Elle s'inondera quand la conjonction aura lieu sous le Capricorne[3]. » De même Philon dans les *Problèmes sur la genèse : Nescio qua astrorum concordia atque periodo, quibus genus mortale constanter servatur aut dissolvitur*[4].

Cette doctrine est-elle ou non attribuable à Posidonius? Oui, semble-t-il. Le passage de Sénèque allégué doit, pour prendre toute sa valeur, n'être pas détaché du contexte. Or, on trouve un peu plus loin dans le *Borystheniticos* un court essai d'explication morale des déluges, des incendies, voire de l'ecpyrose. Quand le Logos crée l'univers, il lui donne une fraîcheur, un éclat qu'il perdra peu à peu. Sa fleur se flétrira; il se corrompra progressivement jusqu'à l'heure d'un autre renouveau[5]. Sénèque, Philon, développent ce que le sophiste se borne à indiquer. Les péchés des hommes, la décadence chaque jour plus précipitée des mœurs, l'avilissement de la Vertu, exigent, de temps à autre, une impitoyable purification. Philon, imprégné de la Bible, range l'ecpyrose totale au nombre de ces bouleversements implacables, ultimes châtiments d'une humanité qui attend sa régénération. Telle est la cause de cette périodicité de l'ecpyrose qu'il admet comme Sénèque. Peut-être

1. Dion, 36, 49.
2. Dion, 36, 42.
3. Sénèque, *N. Q.*, III, 29, 1.
4. Philon, *Q. in gen.*, II, 100.
5. Dion, 36, 56.

déjà l'ancien Portique, notamment Chrysippe, y croyait[1]. Périodique, la conflagration universelle l'était bien, en effet, aux yeux de l'école. Mais c'est d'abord pour des raisons de science et de physique qu'elle la jugeait indispensable. Si des considérations d'éthique pure ont pu venir se greffer sur le tronc primitif de la doctrine, c'est à titre de prolongements adventices, tout à fait conformes, du reste, à ses tendances et à son esprit. Au surplus, pour des motifs de simple morale, Philon voit, comme Dion, d'autres punitions de la perversité des hommes dans les submersions de la terre habitée par des marées excessives, dans l'anéantissement des villes coupables, telles Sodome et Gomorrhe par le feu de la céleste colère[2]. Chez Sénèque, rien, bien entendu, de pareil à ces exemples tirés de la Bible. En revanche, il donne des déluges et de l'ecpyrose, dans les *Questions naturelles,* l'explication éthique de Philon. « Le jour où des parties du genre humain devront périr, être abolies jusqu'à la racine pour renaître plus tard dans un état d'innocence et d'ignorance absolues, sans qu'il leur reste un maître qui leur apprenne à mal faire, ce jour-là les ondes s'ajouteront aux ondes. Présentement, la mer n'a que juste autant d'eau qu'il lui en faut pour baigner les continents qu'elle embrasse, sans les engloutir. Mais il faudra que le trop-plein s'en déverse en un lieu dont jusqu'alors elle était exclue[3]. « L'eau, le feu dominent sur la terre en maîtres à cette heure. Par eux tout a commencé, par eux tout doit finir. Lors donc que le cosmos veut se refaire un nouvel être, tantôt c'est la mer qui d'en haut s'abat sur nous, tantôt c'est le feu, quand c'est un autre genre de mort que la divinité a préféré[4]. » Si Dion n'était pas explicite, Philon, Sénèque le complètent, le précisent. Ils ont avec lui ce point de commun qu'à leurs yeux, les troubles cosmiques de toute nature n'ont point le hasard pour cause, mais bien la volonté consciente de Dieu. Reportons-nous au morceau que nous avons traduit plus haut du *De Mundo*. On verra que ces accidents, ces fléaux, nous sont infligés par le ciel : ἐξ οὐρανοῦ γενόμεναι πρότερον[5]. La source du Π. κόσμ. était Posidonius, le mot πάθη nous l'assure. Il y a donc toutes chances que Sénèque dérive lui-même du grand Stoïcien et aussi Philon. Il est, par conséquent, hautement probable, sinon certain, que Posidonius professait avant eux cette explication toute morale des déluges, des incendies, de l'ecpyrose. Wendland n'hésite pas à admettre que Philon la lui emprunte directement[6]. D'ailleurs la formule dionéenne : κατὰ γνώμην τοῦ σώζοντος καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν, rappelle singulièrement les expressions du Pseudo-Aristote parlant des météores. « Vents, pluies, rosées, viennent à leur heure, comme tous les phénomènes dont l'atmosphère est le siège (τά τε πάθη τὰ ἐν τῷ περιέχοντι συμβαί-

1. Gercke, *Chrysippea frgm.*, 15.
2. Philon, *De Abr.*, 26.
3. Sénèque, *N. Q.*, III, 29, 5.
4. Sénèque, *N. Q.*, III, 28, 7.
5. Π. κόσμ., 400 a, 30.
6. Wendland, *Philo's Schrift ü. die Vorsehung,* p. 12, adn. 6.

νοντα), par la volonté de la cause première et primordiale (διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχαιόγονον αἰτίαν[1]). » Comment n'être pas tout près de conclure que Dion s'inspire, lui comme les autres, de Posidonius?

Arrêtons-nous quelque temps encore à ces déluges, ces incendies partiels, à Phaéton, Deucalion, Pyrrha. Ils ont beaucoup à nous apprendre. Photius raconte, d'après Conon, l'éruption de l'Etna. « Les cratères en feu de la montagne précipitèrent les flammes en torrents à travers le pays. Les habitants de Catane crurent que la ruine de leur cité allait se consommer. Ils prirent la fuite, du plus vite que chacun le pouvait. Ils emportaient les uns leur or et leur argent, les autres ce qu'ils pensaient devoir leur être de quelque secours pendant leur exil. Anapios et Amphinome, méprisant tout le reste, placèrent leurs vieux parents sur leurs épaules et s'enfuirent en cet équipage. Les flots du feu engloutissaient dans la mort les autres citoyens de la ville, mais autour d'eux la flamme se sépara, leur ménageant une sorte d'îlot dans cet embrasement. Aussi les habitants du pays appelèrent-ils la contrée du nom de ces pieux héros (εὐσεβεῖς). Ils y dressèrent leurs effigies en pierre, en mémoire de ce qu'y avaient accompli les dieux et les hommes[2]. » Le poème de l'*Etna,* au chant V, dans des vers grandioses, colorés, pittoresques, conte à son tour l'anecdote et décrit l'explosion du volcan. Page de si fière allure qu'on a songé quelque temps que Virgile pouvait en être l'auteur. « Un jour l'Etna s'embrasa, ses cavernes profondes se rompirent. Du fond de la fournaise bouleversée, des masses enflammées sortirent de la pierre en feu. On vit des ondes qui flambaient et roulaient au loin. Tel l'éther s'enflamme, fulgurant, à la colère de Jupiter qui voile de nuées le ciel rayonnant. » Magnifique commentaire des *Géorgiques. Vidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam*[3]*!* Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'abord la peinture du terrible événement, c'est encore, c'est surtout le tour moral du récit. « La montagne est le sujet de contes merveilleux que peuvent méditer les mortels pieux ou coupables... O piété! ô toi la plus grande des vertus humaines et la plus tutélaire! La rouge flamme, prise de pudeur, ne toucha point les pieux jeunes hommes. Partout où ils portaient leurs pas, elle s'écartait devant eux. Heureux jour! terre libre de souillure!... Anapios et Amphinome, les poètes vous admirent dans leurs chants! Ditis vous a fait place parmi les noms glorieux. La mort infâme n'effleura point ces saints jeunes héros; leurs maisons sont l'objet des soins et du culte mérités des pieux mortels[4]! » Voici maintenant le tableau du volcan déchaîné dans le *De mundo :* « On vit aussi, en occident, la terre expirer des flots de feu. Un jour les cratères de l'Etna se rompirent; leurs laves se répandirent par la terre comme un torrent débordé. C'est en ce temps que la piété

1. Π. κόσμ., 399, éd. Didot, p. 639, 3.
2. Photius-Conon, *Narr.*, 43.
3. Virgile, *Géorg.*, I, 471 sq.
4. *Aetna,* V, 606-610; — 605; — 633-637; — 643-646.

reçut des dieux éminente récompense. Tandis que la flamme les environnait, de jeunes héros emportaient sur leurs épaules leurs parents épuisés par l'âge et tentaient de les arracher au fléau. Déjà le fleuve de feu les atteignait. Soudain ses ondes se fendirent et, s'écartant, les laissèrent sains et saufs, eux et leurs parents. » D'un coup d'œil on saisit l'identité presque complète des récits, de la description, dans nos trois auteurs. Mieux encore. Non seulement le *De mundo* narre l'exploit d'Anapios et d'Amphinome, mais il qualifie les éruptions volcaniques de la même épithète posidonienne de πάθη que les autres troubles du cosmos. Strabon enfin nous informe que Posidonius avait traité des soulèvements, des dépressions du sol, de tous les aspects changeants qui résultent des tremblements de la terre et autres révolutions de même sorte. Il en avait parlé pertinemment[1], fréquemment, poétiquement plutôt! car, de tous ces rapprochements, de tous ces parallèles, surgit l'invincible conviction que la rencontre de Dion, de Philon, de Sénèque, de Conon, de l'*Etna*, du Pseudo-Aristote ne saurait être à la fois si étroite et purement fortuite. Comment ne pas inférer de toute cette exégèse, l'unité de leur source? Que ce soit Posidonius, peut-être les *Météorologiques*, n'est-ce pas une hypothèse mieux que plausible?

Manilius et Sénèque ne nous ont pas dit leur dernier mot. Nous ne connaissions jusqu'ici la physique de Sénèque que par les *Questions naturelles*. Mais c'est négliger à tort les *Dialogues*, surtout la *Consolation à Marcia*. Si nous réussissions à montrer que ce dernier ouvrage et le chant quatrième des *Astronomiques* remontent à un même original, original posidonien, le rapport qu'ils soutiennent avec le *Borysthenitics* achèverait de nous éclairer[3].

Les deux Latins, le poète et le philosophe, nous rappellent l'éternel devenir, loi de toutes choses ici-bas. Les critiques, surtout Boll, ont été frappés de l'étroite parenté qui les unit pour le fond comme pour l'expression. Tous deux s'étendent sur l'éternel mouvement d'un univers qui, perpétuellement, se modifie, se transforme, ébranlé dans ses profondeurs par les secousses sismiques, noyé sous les flots de l'Océan, incendié par le feu. « Tout, dit Manilius, change, varie avec les ans. Rien, écrit Sénèque, ne demeure en son lieu, l'âge fera tout écrouler, entraînera tout avec soi. » — « La terre, poursuit Manilius, si solidement qu'elle soit attachée à ses bases, vacille. Le sol se dérobe sous nos pieds, l'orbe du monde ondoie comme le nageur avec le flux de la mer. » Et Sénèque : « Tant de montagnes seront supprimées. Ailleurs des rochers inconnus viendront menacer le ciel, ailleurs de vastes gouffres engloutiront les cités. » « L'Océan, prophétise le poète, vomira ses ondes, puis, altéré, il les résorbera en lui-même. Mais déjà il ne pourra plus contenir l'excès de ses eaux. Ainsi il avait englouti les villes au temps où Deucalion fut

1. Π. κόσμ., 400, p. 639, 30 sqq. Didot.
2. Strabon, II, p. 102.
3. Sénèque, *Ad Marciam*, c. 26; Manilius, IV, 818, 834.

le seul survivant de la race humaine et, attaché à un récif, possédait tout ce qui subsistait du monde. Et de même quand Phaéton s'était essayé à tenir les rênes du char paternel, il avait incendié les nations, fait trembler le ciel de la peur du feu ; les astres en flammes avaient fui de nouveaux embrasements. La nature entière avait craint d'être couchée dans un seul tombeau. » « Toute la terre habitée, dit la *Consolation*, disparaîtra sous les inondations; tous les êtres animés périront dans la submersion de l'univers; des feux immenses brûleront les mortels pleins de terreur. » Voici le dernier acte, le dénouement, l'ecpyrose. Sénèque brosse une large fresque : « Quand les temps seront révolus, quand l'heure sera venue où le monde s'éteindra pour se rénover, tout cet univers n'aura de forces que pour sa propre perte. Les astres heurteront les astres, toute la matière s'embrasera, tout ce qui brille aujourd'hui dans l'ordre et l'harmonie ne formera qu'un ardent brasier. Nous aussi, âmes humaines, nées pour l'éternité, le jour où Dieu jugera bon de s'attaquer à son œuvre, nous, dis-je, parcelles infimes dans l'universel écroulement, dans l'immensité de cette ruine, nous retournerons aux antiques éléments. » Manilius termine son apocalypse par ces deux vers :

In tantum longo mutantur tempore cuncta
Atque iterum in semet redeunt.

Sans doute, il ne parle pas de l'ecpyrose en termes exprès. Mais quelle signification donner à ces mots, si on ne les entend de la théorie stoïcienne des périodes cosmiques et de l'ἀποκατάστασις τῶν ὅλων δι' ἐκπύρωσιν καὶ κατάκλυσμον ? Scaliger en avait déjà fait la remarque. Manilius distingue donc les catastrophes qu'il vient d'énumérer de la conflagration totale, comme le font aussi Dion et Sénèque. Ne suit-il pas de tant d'étroites analogies que les deux Romains, tous deux également poètes, bien que l'un soit un philosophe, ont dû puiser à la même source[1] ?

Est-ce Posidonius? De soi, la conjecture est vraisemblable. Elle peut se tourner en certitude. Revenons à un texte posidonien déjà cité par nous, le *De Mundo*. Il concordait presque terme pour terme avec la *Consolation à Marcia*. La violence des tremblements de terre ouvrait le sol en maintes contrées. Des pluies énormes le noyaient sous les déluges. L'assaut des flots, puis leur recul, faisaient des continents la mer, de la mer les continents. La fureur des vents en trombe renversait des villes. Les feux du ciel avaient incendié jadis, au temps de Phaéton, les pays de l'Orient[2]. Sénèque, enfin, reprenait le thème de la *Consolation* dans les *Questions naturelles*. On voyait, lors de l'exudatose, la terre rendre toute l'eau qu'elle avait bue. Les sources jaillissaient du pied des montagnes, bondissaient en cascades du haut de leurs sommets. Comme les parties saines de nos chairs se convertissent peu à peu au pus d'un ulcère, partout des tumeurs distillaient où se fondaient les

1. V. Boll, *op. laud.*, p. 226.
2. Π. κόσμ., 400 a, 25.

particules solides du sol. Les eaux couraient sur les pentes. Le roc, soudain, bâillait, vomissant des ondes. Bientôt il n'y avait plus d'Adriatique, de mer de Sicile, de Charybde, de Scylla. Des noms fameux de la Géographie disparaissaient, golfe d'Ambracie, golfe Crétique, Propontide et Pont, Caspienne et mer Rouge. Mais l'évolution contraire aussi était possible. Tout est aisé pour la nature. Rien d'ailleurs n'était l'œuvre du hasard. *In his fuit inundatio quae non secus quam hiems, quam aestas lege mundi venit*[1]. Κατὰ γνώμην τοῦ σώζοντός τε καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν[2], écrivait Dion.

C'étaient bien là les idées de Posidonius. Strabon rapportait des exemples de ces interversions des éléments qui altéraient la physionomie du globe. Il les demandait à Ératosthène, à Straton, à Xanthos, à Lydus, à Posidonius[3]. L'eau embrasse la terre, mais la Providence (ἡ πρόνοια) a créé dans sa masse des creux, des éminences. Tantôt c'est l'eau qui couvre la terre et la cache, tantôt c'est la terre qui dérobe l'eau sous elle[4]. Tous nos auteurs vivent et pensent dans une atmosphère posidonienne. Leur parenté avec Dion est manifeste. Est-il trop hardi de voir dans le *Borysthenitícos* un écho des mêmes enseignements? Doctrine, vocabulaire, tout est issu de Posidonius, d'un amalgame de ses écrits sur l'Océan, sur les météores. Tous ces types de phénomènes cosmiques, de πάθη, sont empruntés au grand Stoïcien qui peut-être devait à son tour l'image au Platon du *Timée :* ὥσπερ νόσημα ἥκει... ῥεῦμα οὐράνιον[5].

Il y a plus. Le monde une fois détruit par le feu dévorateur, nous assistons à sa renaissance. Le Logos entreprend de le créer à nouveau. La relation de la palingénèse que nous offre le sophiste, présente bien quelques disparates, quelques obscurités. Est-il vain cependant de l'interroger? Que Dion y ait mis du sien, il est probable. Mais il est certain aussi qu'il doit beaucoup aux sources dont il s'est servi. Le foudre du démiurge éclate, étincelle. Mais l'éclair qu'il brandit n'est pas un éclair quelconque. Dion le décrit fort précisément. Le νοῦς tout entier se fait éclair, non point un de ces éclairs désordonnés, capricieux, mêlés d'obscurité, comme ceux qui fulgurent l'hiver parmi la fuite des nuées chassées par la tempête en furie. C'est un éclair pur. Nul alliage ne l'assombrit[6]. Notons d'abord que Dion différencie nettement le foudre divin de ceux que nos yeux sont accoutumés à voir. En outre, il nous instruit de la cause qui le produit d'ordinaire. C'est un choc, un heurt violent des nuages. « Retournons, dit Sénèque, dans les *Questions naturelles,* à l'opinion de Posidonius. De la terre, sortent des exhalaisons; les unes sont formées de particules humides, d'autres de parties sèches : on dirait des fumées. Celles-ci parviennent jusqu'à l'air. Ne souffrant point

1. Sénèque, *N. Q.*, 7 à 9 et 3 du chapitre XXIX.
2. Dion, 36, 50.
3. Strab., I, 8.
4. Strab., II, 102 c.
5. Platon, *Timée,* 28 B.
6. Dion, 36, 56.

d'être emprisonnées par les nuages, elles brisent ce qui les enferme. De là le bruit que nous nommons le tonnerre. En même temps qu'elles atteignaient les hauteurs de l'atmosphère, ces exhalaisons, si elles étaient humides, séchaient. Humides ou sèches, elles s'échauffaient. De là le feu que nous apercevons pendant l'orage, de là le grondement de la foudre. Il peut arriver d'autre part que les nuées des couches élevées du ciel rencontrent celles qui traînent aux étages immédiatement inférieurs. Leur friction aussi engendre du feu[1]. » De plus Sénèque a soin de nous dire que le ciel n'entre pas tout entier en ignition, et l'explosion que nous entendons n'est pas universelle. *Si colliduntur nubes inter se, fit is quem desideras ictus, sed non universus. Neque enim tota totis concurrunt, sed partibus partes*[2]. Si le fracas ne retentit pas à travers toute l'étendue du ciel, c'est que l'embrasement n'est pas non plus total. Car, Sénèque y insiste, l'éclair ne suit pas le tonnerre, il le précède. Il faut que le feu, emprisonné dans les nuées, s'échappe. Le bruit résulte de sa délivrance. Lorsqu'on plonge une barre de fer rougie dans l'eau, le feu qu'elle contient siffle à travers le liquide dont il s'évade. Au contraire, lors de la palingénèse, l'embrasement gagne tout le cosmos : ἀστράψας δὲ ὅλον, dit Dion[3]. A ce moment, point de nuages. Le texte de Sénèque explique clairement, au contraire, que pendant les orages banals, il faut qu'il y ait des nuages. Leur présence est la condition *sine qua non* de l'éclair et du tonnerre. Aussi l'éclat du foudre s'atténue, s'assombrit. L'accord est donc parfait entre les termes dont se sert le sophiste et la théorie que Sénèque rapporte d'après Posidonius. Ajoutons que l'épithète de ῥυπαρά que Dion applique à l'éclair ordinaire n'est pas indifférente. Elle se rend en latin par un exact équivalent, *sordida*. Or c'est justement ainsi que Sénèque qualifie la région du ciel où se produit l'éclair né du heurt des nuées les plus élevées avec celles qui errent plus bas : *Ignem reddunt qui, in inferiora expressus, in parte cœli sincera puraque videtur, sed fit in sordida*[4]. La distinction entre l'éclair universel de la palingénèse et l'éclair partiel des nuages que nous contemplons sort donc logiquement des circonstances différentes dans lesquelles ils naissent. La nature du second éclaire celle du premier. Posidonius avait-il quelque part posé lui-même cette diversité constitutionnelle? On ne saurait l'affirmer, faute de texte positif. Mais on peut, sans témérité, l'inférer de Sénèque et Dion quand on les compare. Dion paraît bien donner du feu-éther une définition qualitative : τὴν καθαρωτάτην λαβὼν αὐγῆς ἀκηράτου φύσιν[5]. Philon, dans le *De Opificio mundi*, se représente, comme notre auteur, l'éclat de la divine lumière :

1. Sénèque, *N. Q.*, II, 54 sq
2. Id., *ibid.*, 55, 1.
3. Dion, 36, 56.
4. Sénèque, *ibid.*, II, 26, 7 à 9.
5. Dion, 36, 55.

θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαί[1]. L'éclair de Dion est aussi pur que les rayons du soleil, l'εἰλικρινὲς πῦρ de Posidonius[2].

*
* *

Mais la palingénèse est accomplie, le monde constitué de nouveau. Comment se présente-t-il à nous, dans quel ordre se succèdent et s'emboîtent ses parties? Découvrirons-nous ici d'autres échos de la physique posidonienne?

Il y a lieu, dans cet ordre d'enquête, d'insister davantage sur quelques points que nous avons antérieurement effleurés. Nous avons déjà signalé au passage, dans l'oraison dionéenne, la même conception du monde que dans le *Songe de Scipion*. Stich avait été frappé de l'étroitesse de l'analogie; Binder, de son côté, remarque cette similitude[3]. Pour Cicéron, comme pour le rhéteur, l'orbe du ciel enferme tous les autres. A lui sont suspendues les étoiles dont la course ne s'interrompt point. Les unes participent à son mouvement, les autres suivent chacune leur route propre, distincte de la sienne. Si Dion se borne à nous dire que, parmi les astres, les uns ont reçu des hommes un nom spécial, tandis que les autres forment un amas qui se répartit entre divers groupes de différentes figures, Cicéron entre dans une énumération où chaque planète est décrite en quelques mots brillants, à sa place et à son tour. Chez le sophiste, le cercle le plus extérieur du monde l'emportait sur les autres par sa vitesse, διαφέρων ταχύτητι. Cicéron disait : *Summus ille stellifer cursus, cujus conversio est concitatior*[4]. Un même ouvrage ou une même série d'ouvrages, de même origine, ont été mis à contribution par le latin et l'hellène. Que Cicéron se soit, dans le sixième livre de la *République*, mis à l'école de Posidonius, c'est ce que tout le monde a, dès longtemps, reconnu. La conclusion s'impose. Notre induction se confirme encore de la saisissante ressemblance des vocabulaires consacrés dans le Π. κόσμου et le *Borysthenitikos*. Y a-t-il rien de plus voisin des termes de Dion μίαν ἀγωγὴν... ἄπαυστον ἐν ἀπαύστοις αἰῶνος περιόδοις que cette expression du Pseudo-Aristote : le ciel, μία περιαγωγὴ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστοις δι' αἰῶνος[5]? Enfin une étroite parenté de fond comme de forme serait à noter entre Dion et le premier livre de la Κυκλικὴ θεωρία de Cléomède. L'on sait que nous y lisons une relation en somme fidèle, textuelle même en quelques endroits, de la cosmologie de Posidonius. Nous avons déjà plus haut étudié le sens du mot τόπος dans le *Borysthenitikos*. Nous le retrouvons dans la même acception, avec un luxe précieux d'explications et

1. Philon, *De Opif. mundi*, 28.
2. Diog. Laërte, VII, 144.
3. Stich, *Drei Reden des Dio Chrysostomus*, p. 70; Binder, *op. l.*, p. 65.
4. Dion, 36, 44; Cic., *De Rep.*, VI, 17, 7. Dion, *ibid.*, 43; Cic., *ibid.*, VI, 18, 8.
5. Dion, *ibid.*, 42; Π κόσμ., 391b, 18.

d'éclaircissements, dans les pages du traité qui concernent l'ecpyrose et le vide. Surtout nous savons par Cléomède que son auteur regardait lui aussi le monde comme un système géocentrique. Ainsi le dépeignent Cicéron dans le *Songe* et Dion dans le *Borystheniticos*. Nous y voyons aussi que, comme eux, il distingue parmi les astres les étoiles fixes qui suivent le mouvement du ciel et n'en connaissent point d'autre, et les planètes qui, tout emportées qu'elles soient dans la gravitation commune au système tout entier, possèdent un orbe de révolution qui leur est propre et de sens contraire à celui du ciel et des étoiles fixes. C'est exactement le sens de la phrase de Cicéron : *Cui subjecti sunt* (il s'agit de l'*orbis cœlestis*) *septem qui versantur retro, contrario motu*[1]. Et il suffit de mettre en regard le morceau de Dion et celui de Cléomède. Leur similitude saute aux yeux. C'est à dessein que nous les citons dans le grec original. Τὰ δὲ κινεῖται, écrit le météorologiste, καὶ τὴν σὺν τῷ κόσμῳ κίνησιν ἀναγκαίως, περιαγόμενα γε ὑπ' αὐτοῦ διὰ τὴν ἐμπεριοχήν, κινεῖται [δὲ] καὶ ἑτέραν προαιρετικήν... τὰ μὲν οὖν πρῶτα αὐτῶν καλεῖται ἀπλανῆ, ταῦτα δὲ πλανώμενα[2]. Même différenciation dans le *Borystheniticos* : Καὶ τ' ἄλλα ἄστρα δι' ἐκείνου φαινόμενα..., τὰ μὲν περιφέρεσθαι σὺν αὐτῷ μίαν ταύτην ἔχοντα κίνησιν, τὰ δὲ ἄλλους θεῖν δρόμους. Un peu plus de pompe chez le sophiste, comme il est naturel dans un hymne, une précision plus technique et plus sèche dans le traité du savant, mais parfait accord. Cléomède est çà et là plus explicite ; les astres errants occupent tantôt ce point, tantôt cet autre du ciel, leur marche est plus lente que celle du cosmos dans son ensemble, ils paraissent voguer d'occident en orient. Dion ne trouvait point utile de charger son mythe de détails techniques qui l'eussent encombré. Il s'épargne l'appel nominal des planètes que Cléomède n'a garde d'omettre non plus que Cicéron. Chacun de nos écrivains met en œuvre le commun original selon son but et à sa mode. Mais ils s'avouent tous les fils d'un même père.

Pour Cléomède aussi, comme pour le sophiste de Pruse, le nombre des étoiles fixes est incommensurable[3]. Surtout, il y a, jusque dans les termes, quasi-identité entre la description de la lune et de la façon dont le soleil l'éclaire de ses rayons dans la Κυκλικὴ θεωρία et celle que nous offre Dion du cercle d'Héra, celui de l'air. Rapport dont l'étroitesse se renforce encore d'une observation du météorologiste. D'après lui, la lune se trouve à la limite de l'orbe de l'éther et de l'orbe de l'air, ὑπὸ τοῦτόν ἐστιν ἡ σελήνη, προσγειοτάτη πάντων τῶν ἄστρων ὑπάρχουσα, κατὰ τὴν συναφὴν γὰρ τοῦ ἀέρος πρὸς τὸν αἰθέρα εἶναι λέγεται. Ici, comme plus haut, plaçons les textes originaux en parallèle successif. Ὅθεν καὶ ζοφῶδες αὐτῆς τὸ οἰκεῖον ὁρᾶται σῶμα · τὸ δὲ λαμπρυνόμενον αὐτῆς ἀπὸ ἡλίου ἔχει τὴν λαμπηδόνα, ἀεὶ τοῦ πρὸς αὐτὸν τετραμμένου αὐτῆς ἡμισφαιρίου καταλαμπομένου. Et Dion répète Cléomède : Δεύτερος (ἵππος)... Ἥρας ἐπώνυμος... χρόαν δὲ τῇ μὲν αὐτοῦ φύσει μέλας,

1. Cic., *loc. laud.*
2. Cléom., I, 3 ; Dion, 36, 44.
3. Ἄπελθον, dit Cléom., *lib. laud.*

φαιδρύνεται δὲ ἀεὶ τὸ καταλαμπόμενον Ἡλίῳ, τὸ δὲ σκιασθὲν ἐν τῇ περιφορᾷ τὴν αὐτοῦ μεταλαμβάνει τῆς χρόας ἰδέαν[1]. Sans doute l'opinion que l'air est de couleur sombre est commune à toute la Stoa. Posidonius, en l'adoptant, ne fait que suivre les maîtres. Toutefois le rapport que soutiennent les deux morceaux est trop intime pour s'expliquer autrement que dans l'hypothèse d'une source identique.

Avant d'abandonner l'examen des questions météorologiques et astronomiques que soulève l'œuvre de notre auteur, appelons encore l'attention sur un autre endroit du *Borystheniticos*. Quand le sophiste chante les louanges de la cité divine, θεῶν μακάρων κατ' οὐρανὸν πόλις[2], il entend, cela va de soi, le monde stellaire. Il la voit, οὐδαμῶς ἀκίνητον οὐδὲ ἀργήν, ἀλλὰ σφοδρὰν οὖσαν καὶ πορευομένην, dans la révolution de ses astres[3]. Ici semble reparaître l'influence du posidonisme. La concordance des expressions dionéennes avec le vocabulaire du Π. κόσμου est caractéristique, ἡγουμένου δὲ ἀκινήτως (τοῦ θεοῦ) καὶ ἐμμελῶς ὁ σύμπας διοικονομεῖται διάκοσμος[4]. Il n'est pas douteux que l'auteur du *De Mundo* ne se représente ici Dieu beaucoup plus à la manière d'Aristote qu'à la façon du Portique, mais il se retrouve, comme souvent, tout à fait dans la note stoïcienne dans ce qui suit. Le mouvement de l'univers s'accomplit dans des conditions qu'il détermine. Il est harmonieux. Les corps célestes évoluent χωρὶς ἔριδος. Posidonius définit l'astre σῶμα θεῖον, οὐδέποτε στάσιν ἔχον, ἀλλ' ἀεὶ φερόμενον ἐγκυκλίως[5]. Dion poursuit : Ces êtres divins et harmonieux, qui chacun parcourent leur carrière, sont loin d'errer au hasard et sans plan. Ils forment au contraire un chœur céleste et bienheureux que ne cessent de diriger l'intelligence et la raison les plus sublimes. La foule des autres est entraînée dans l'essor de l'ensemble, si bien que le ciel tout entier suit un mouvement que règle la raison. C'est, de nouveau, la distinction tant de fois rencontrée des planètes et des étoiles fixes. Mais ce que nous devons retenir, c'est avant tout cette idée du sophiste que tous les astres fixes ou errants n'en obéissent pas moins à la commune loi qui les gouverne et dans un accord si parfait qu'il est presque musical. C'est là une sorte de cliché de la moderne Stoa. « L'homme, dit Philon, ne sait pas voir ce qui vraiment est grand, qui n'aperçoit pas comment ont été créés le ciel et le chœur des planètes et des astres immobiles[6]. » Posidonius, pas plus que les autres stoïciens, n'admettait qu'il y eût des astres errants, au sens propre du mot. « Croire qu'il y en ait, dit Cicéron, qui évidemment s'inspire de lui, c'est soutenir une opinion

1. Cléom., I, 3; Dion, 36, 45.
2. Dion, 36, 22.
3. Dion, *ibid.*; Binder, *op. l.*, p. 51, adn. 3, a raison d'insister sur la fausseté de l'interprétation d'Arnim (*Leb. u. W.*, p., 487) qui découvre ici une allusion aux catastrophes cosmiques. Jamais on ne pourrait tirer une telle signification des mots πορευομένην et πορευόμενον.
4. Π. κόσμ., 400b, 31 sqq.
5. Dion, 36, 22. Cf. Posid., Diels, *Dox.*, 466, 18 sqq.
6. Philon, *Vit. Mos.*, I, 38, p. 114. Cf. *De mon.*, I, 4, 21, 7. Cic., *N. D.*, II, 20, 51, *quinque stellarum quae falso vocantur errantia.* Cf. Binder, *op. laud.*, p. 52.

erronée ». Nechepso, dans un fragment cité par Vettius Valens, et dont la paternité première remonte au philosophe de Rhodes, déclare que les astres qu'on appelle irréguliers ou errants, n'en possèdent pas moins une nature stable et fixe. A des périodes déterminées, ils se retrouvent aux mêmes points du ciel[1]. De même le poème de l'*Etna,* dont Sudhaus a établi sur tant de points l'origine posidonienne, affirme que tous les astres subissent une impulsion pareille, les planètes comme les autres. C'est le premier devoir de l'apprenti astronome que de savoir *quae certo sidera currant ordine, quaeve suos servent incondita motus*[2]. Ces astres *inconditi,* c'est-à-dire qui n'entrent pas dans le même système que le reste des étoiles, ont pourtant un orbe immuable. Cicéron nous fournit de ces vers le commentaire le plus précis. *Nihil enim errat, quod in omni aeternitate conservat progressus reliquosque motus constantes et ratos. Nulla in cœlo nec fortuna nec temeritas nec erratio nec varietas inest*[3]. Mais surtout, nous avons le témoignage de Cléomède et du Π. κόσμου. « Tous ces astres, explique la Κυκλικὴ θεωρία, qui se meuvent en sens inverse du ciel et que l'on voit tantôt ici, tantôt là, ne courent pourtant point au hasard. Ils ne se rendent point en telle ou telle région du monde, au gré de la fortune. Ils vont à travers le zodiaque, sans le franchir[4]. » En plus d'un endroit, le Pseudo-Aristote déclare que, tout entier, le ciel est entraîné dans une même révolution, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ[5]. Enfin, si l'on songe qu'aux yeux de Posidonius, le ciel est le guide universel du monde[6], c'est bien l'écho de sa pensée, identique, du reste, sur ce point, à celle des docteurs du premier Portique, que nous entendons dans le *Borysthenitícos,* comme nous l'entendions dans les *Tusculanes*[7]. En tout ceci, Posidonius a été fort vraisemblablement la source directe ou plus probablement indirecte du sophiste de Pruse, là même où Dion paraissait reprendre des théories de l'ancienne Stoa. Si l'on voulait, comme Geel, Hagen, Sonny, reconnaître, ici ou là, des réminiscences de Platon, ce ne serait — les textes si nombreux que nous venons de produire ne sauraient laisser aucune place à l'incertitude — que le fait, d'ailleurs naturel, d'une similitude d'idées entre l'Académie et le Stoïcisme. Rencontres qui s'expliquent au mieux chez Posidonius, commentateur du *Timée,* et par suite chez Dion son disciple, si familier du reste lui-même avec les dialogues du grand Socratique.

1. Nechepso, ds Reitzenstein, *Poimandres,* 6 (cité par Binder, p. 52).
2. *Aetna,* V, 233 sqq. Cf. le commentaire p. 134.
3. Cicéron, *N. D.*, III, 50, et II, 21, 56. Cf. *Tusc.*, I, 28, 68, et Manilius, II, 72.
4. Cléomède, I, 3, p. 32, 18 sqq.
5. Π. κόσμ., 392, a; 391 b, 16; 392 a, 9 sqq.
6. Diog. Laërte, VII, 139. Χρύσιππος... καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Π. θεῶν τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. Schmekel, *op. l.*, p. 242, n. 5, rapproche Cic., *N. D.*, II, 10, 27, 11, 29 sqq. et Sextus, *Adv. Phys.*, I, 119 sqq.
7. Cic., *Tusc.*, V, 24, 69, et *De Rep.*, VI, 17, 17. *Novem tibi orbibus... connexa sunt omnia, quorum unus est cœlestis extimus... summus ipse deus... in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni.*
8. Geel, *op. l.*, p. 333; Hagen, *Q. Dioneae*, p. 29; Sonny, *Analecta*, p. 209.

Ici se pose une question que nous avons, contrairement à l'usage ordinaire des critiques qui nous ont montré la voie, réservée jusqu'à présent. Il s'agit du platonisme de Dion dans le *Borystheniticos*. Est-il purement de surface, et comme qui dirait extérieur? Les œuvres de Platon n'ont-elles fourni que le cadre de l'hymne au cosmos et en partie seulement? Dion glane-t-il simplement des tours, des ornements de langage dont il s'aide pour donner à sa composition un charme et une poésie dont elle manquerait sans leur secours? Ou bien les rapports du chant des mages avec les dialogues sont-ils plus profonds, plus intimes, pénètrent-ils jusqu'à la pensée et à la doctrine? Si oui, le rhéteur est-il en personne l'auteur de ces emprunts, ou les tient-il de seconde main, d'un stoïcien par exemple, qui lui-même s'est fait le disciple de Platon?

C'était, la lecture la plus rapide suffit à nous en convaincre, d'un mythe à la manière de ceux qu'affectionne le grand philosophe-poète, que Dion revêtait tout d'abord son esquisse de la cosmologie de la Stoa. Ce char divin, attelé de quatre coursiers, dont les destinées sont chantées sur le mode prophétique et inspiré d'une apocalypse, fait songer aussitôt à la célèbre allégorie du *Phèdre*. Le sophiste nous avertit lui-même qu'il souhaite approcher de cette liberté si admirée chez son modèle. Non qu'il se flatte de rivaliser avec lui ou avec Homère. Il ne parlera que selon ses forces et selon son génie. Il les sait médiocres. Mais s'il lui manque le savoir, l'exacte connaissance de la doctrine, il a l'amour. Épris de Platon et d'Homère, il ne cesse de hanter leurs œuvres. A leur souvenir, il est remué, transporté de façon merveilleuse[1].

Avouons qu'au premier regard, ce qui frappe le plus, c'est l'imitation de la *forme* platonicienne. On dirait que l'orateur suit pas à pas le philosophe. Les images, les épithètes se répondent. Le char ailé est conduit par Zeus, le plus parfait, le premier aurige du plus parfait des chars. Platon nommait le dieu, le grand aurige qui dans le ciel pousse son char ailé, μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα[2]. Dans le *Borystheniticos*, le premier des coursiers est τὴν χροίαν λαμπρός; dans le *Phèdre*, λευκὸς ἰδεῖν; le second, au contraire, χροίαν μέλας, comme chez Platon, μελαγχρώς. Ce cheval ardent, mais discipliné, qui reste à son rang dans l'attelage, est consacré à Hestia, dans le dialogue μένει Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη. Le quatrième enfin, le plus lourd, μένει κατὰ χώραν, Platon le peint ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων[3]. Puis, c'est l'emploi de certains mots, de certains tours, formules de transition, réticences si ordinaires dans la bouche de Socrate, οὐδεὶς ὕμνησεν ἀξίως τῶν τῇδε, écho de οὔτε τις ὕμνησε πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν; τολμητέον et τολμητέον; ὅσον ἡμῖν

1. Dion, 36, 27, 28, 26, 29.
2. Dion, 36, 39, *Phèdre*, 246[a].
3. Dion, 36, 43; Plat., 253[a]; Dion, 45; Plat., 253[c]; Dion, 46; Plat., 247[a]; Dion, 46; Plat., 247[b].

δυνατὸν et εἰς ἡμετέραν δύναμιν; αἰτιᾶσθαι et αἰτιώμενος. L'un des coursiers de Dion ronge son frein, χαλινὸν ἐνδάκων, l'image même dont use Platon. Les nymphes inspirent à Socrate des pensées sublimes. Homère et Platon dictent à Dion son discours. Ce sont mêmes précautions dans l'exorde, même excuses de l'un auprès de Lysias, de l'autre envers les riverains du Borysthène[1].

Établirons-nous des catégories dans ces imitations? Beaucoup de ces réminiscences platoniciennes ne sont que des réminiscences de style. Rien de plus. D'autres, peut-être, mériteraient plus d'attention. Le rhéteur a-t-il, le premier, imaginé cette adaptation au char de Zeus des épithètes dont Platon décorait le sien dans le *Phèdre?* A-t-il, le premier, fait des caractères physiques des chevaux célestes, de leur poids, de leur aspect, de la couleur de leur robe, le symbole ou plutôt la transposition poétique des doctrines de la Stoa sur la masse, la nature fluide ou dense, légère ou lourde et compacte, l'éclat ou l'obscurité des éléments et des astres? Si l'on était plus certain que Posidonius avait écrit un commentaire du *Phèdre,* on serait tenté de voir ici l'une de ces hardiesses ingénieuses ou subtiles, où pouvait se complaire son goût de l'image brillante, un peu bizarre parfois. Faute de preuves, l'hypothèse reste fragile, peu consistante. Dion, après tout, n'était pas incapable de ces jeux d'esprit.

Mais ce n'est pas seulement avec le *Phèdre,* c'est avec d'autres œuvres du catalogue platonicien que l'on peut, au cours du *Borysthenitícos,* relever des coïncidences de fond et des similitudes d'expression. Il s'agit, il est vrai, d'un dialogue dont il semble que le critique ait toute raison de suspecter l'authenticité, l'*Épinomis.* Mais il s'agit aussi des *Lois.* Et le rapport des deux ouvrages, le premier se présentant comme une sorte de suite ou de complément du second, est trop intime pour que nous nous étonnions d'y reconnaître les mêmes idées. Quelques-uns sans doute des rapprochements qu'ont hasardés Geel et plus tard Hagen sont si vagues ou si lointains qu'ils ne supportent pas l'examen. Mais il en est d'autres que la parenté des métaphores, l'analogie de la pensée rendent au moins spécieux. Dion insistait dans le *Borysthenitícos* sur la régularité des révolutions sidérales. Il n'y avait pas, pour lui, d'astres errants, au sens propre du terme. Les plus éclatants avaient leurs courses particulières, mais ils ne vagabondaient pas au hasard d'une route où l'intelligence du créateur ne les guidait pas. « O mes amis, disait Socrate dans les *Lois,* c'est se faire une opinion erronée de la lune et du soleil et des autres étoiles que de croire qu'ils errent à aucun moment; rien n'est plus contraire à la vérité[2]. » Les astres divins des sages participent à un chœur bienheureux. « Telle est, disait l'*Epinomis,* la nature des astres; on les voit parcourir le plus beau des che-

1. Dion, 36, 40; Plat., 247c; Dion, 36, 43; Plat., 247c; Dion, 36, 60; Plat., 257a; Dion, 36, 61; Plat., 257b; Dion, 36, 46; Plat., 255a.

2. Cf. Geel, *op. l.,* p. 233; Hagen, *op. l.,* p. 29. V. Dion, 36, 22, *Leges,* 822a.

mins, ils voyagent en formant un chœur, le plus magnifique, le plus splendide de tous. » Tout, dans les cieux, selon le rhéteur, s'accompagne de l'opération d'un esprit, de la plus sublime intelligence. Il y a dans le ciel, dans chaque astre, d'après l'*Epinomis,* une âme qui demeure en chaque partie[1].

L'intérêt de ces analogies serait, il en faut convenir, assez maigre, si nous étions contraints de nous borner à les signaler pour elles-mêmes. Ce qui leur donne du prix, c'est que les textes de Platon que nous venons de citer se trouvent insister sur une des maximes favorites de Posidonius. L'astre est pour lui un corps céleste soumis essentiellement à la loi, à l'harmonie οὐδέποτε στάσιν ἔχον. L'un des morceaux les plus vraiment beaux du *Songe de Scipion* célèbre l'incomparable musique des sphères[2]. Dieu, dans le *De Mundo,* n'est pas seulement le pilote, l'aurige, il est aussi le coryphée de l'univers. « L'accord de la lyre et de ses sept cordes nous aide à mieux comprendre ce qu'est le mouvement réglé des planètes, » dit Philon, dans le *De Opificio mundi.* Tous ces auteurs, dont on pourrait aisément allonger la liste, nous ramènent par des voies plus ou moins directes, mais certaines, à l'inspiration du grand stoïcien. En outre l'*Epinomis,* les *Lois* nous transportent à l'ultime période de l'évolution personnelle de la pensée de Platon ou aux doctrines de l'Académie se pénétrant, à sa suite, du mysticisme mathématique hérité de Pythagore. Le Socrate des premiers dialogues, de l'*Apologie* surtout, fait fi des spéculations des physiciens. Dans le *Timée,* il les écoute avec sympathie. De l'homme, il est passé au cosmos. Aussi le moderne Portique qui, bien plus franchement que l'ancien, dévie du cynisme originel pour s'apparenter aux vastes systèmes issus de la puissante métaphysique de Platon, se plaît à spéculer à son tour sur les données de sa philosophie. Il arrive à en aimer surtout ce qu'elle contient de moins socratique. Les larges hypothèses des plus tardifs dialogues ravissent un Posidonius. Il compose un commentaire du *Timée.*

Il serait outrecuidant de prétendre que le *Borysthenitikos* soit pour nous une source importante de la connaissance du célèbre ouvrage, entièrement perdu, de Posidonius. Le peu que nous en sachions de positif nous vient de documents dont le caractère savant n'a point d'équivalent, il s'en faut, dans les discours de Dion. Chalcidius fait preuve d'une pénétration tout autre des doctrines du maître et des commentaires dont on les avait ornées avant lui. Pourtant, certains des souvenirs du *Timée,* dont s'émaille l'éloquence de notre auteur, sont de ceux dont le stoïcisme avait dû, le plus naturellement, tirer parti. Le feu artiste qui est aussi le Zeus du sophiste, reçoit de lui le double titre de démiurge et de père du cosmos, δημιουργὸς καὶ πατήρ. Il suffit de citer le *Timée :* Θεοὶ

1. Dion, *ibid.*, *Epinomis,* 982[c], 983[b].
2. Cic., *De Rep.*, VI, 5, 11.
3. *Phil., De Op. mundi,* 126 C (42, 29 M.). Cf. Cic., *De Rep.*, VI, 5, 10, II. κόσμ., 400[b],6.

θεῶν· ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων[1]. La ressemblance s'aperçoit. Il y a mieux. Le dialogue contient aussi une allusion à la funeste et lugubre mésaventure de l'imprudent Phaéton, au déluge de Deucalion et Pyrrha. De ces deux fléaux, le premier surtout est conté dans le *Timée* et l'oraison dionéenne en des termes extrêmement voisins : Διό φασι νεώτερον ἡνίοχον, Ἡλίου παῖδα θνητόν, ἐπιθυμήσαντα χαλεπῆς καὶ ἀσυμφόρου πᾶσι τοῖς θνητοῖς παιδίας, αἰτησάμενον παρὰ τοῦ πατρὸς ἐπιστῆναι τῷ δίφρῳ, φερόμενον δὲ ἀτάκτως πάντα καταφλέξαι ζῷα καὶ φυτά, καὶ τέλος αὐτὸν διαφθαρῆναι πληγέντα ὑπὸ κρείττονος πυρός. Platon avait écrit : Τὸ γὰρ οὖν παρ' ἡμῖν λεγόμενον ὥς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἅρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν, τὰ τ' ἐπὶ γῆς ξυνέκαυσε καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη[2]. Il est assez difficile de ne pas admettre que l'imitation soit directe. Dion conserve jusqu'au mouvement et à la coupe de la phrase. Mais, on l'a vu, l'histoire de Phaéton, comme celle de Deucalion, était devenue une sorte de cliché dans le Portique posidonien. Le *De Mundo* les citait toutes deux. Est-ce à dire que Dion ait été incité à les répéter parce qu'il avait lu le commentaire du *Timée*? Quand on l'a assez fréquenté pour être au fait de ses habitudes, ne suppose-t-on pas spontanément que la mention lui en a été suggérée par quelqu'un de ces manuels ou traités de demi-vulgarisation qui tenaient à la fois d'un épitomé des livres accessibles dans leur ampleur aux seuls doctes, et de ces protreptiques accommodés à l'inexpérience des profanes désireux d'acquérir quelque teinture de philosophie? Le Π. κόσμου en est un spécimen tout à fait typique. L'auteur est un éclectique, mais non pas par conviction raisonnée. On dirait qu'il a choisi pour tâche d'enseigner à son disciple, cet Alexandre dont il n'hésite pas à usurper le nom pour procurer à peu de frais à sa compilation des lettres de créance, un amalgame bien dosé du Lycée et de la moderne Stoa. La suture des doctrines ne l'inquiète guère. Le changement du ton indique assez clairement, à lui seul, le moment où il abandonne la sécheresse de l'exposé aristotélicien pour la rhétorique solennelle ou brillante du posidonisme. Comme tant d'autres apocryphes, il juxtapose, avec un médiocre souci de les souder entre eux, des centons de l'authentique Aristote et du plus fameux des jeunes stoïciens. La source de Dion jaillit d'un jet plus pur. Si néanmoins l'auteur s'est efforcé de mettre les arcanes de la physique du maître de Rhodes à la portée des quasi-Barbares du Pont, on devine qu'il s'aide d'œuvres dont les rédacteurs s'étaient proposé d'atteindre à un but pareil. La physique, l'éthique de l'école y sont filtrées adroitement; le sas en a retenu ce qu'elles avaient de spécial, de rébarbatif pour des amateurs. Moins encore que le *De Mundo*, on n'y vise à l'érudition. Point d'appareil de références encombrantes, propres à effrayer et décourager un public de gens du monde. Où Posidonius avait-il parlé de Phaéton et de Pyrrha? Nous l'ignorons. Ni le *Borysthenïticos*, ni le *De Mundo*, ni

1. Dion, 36, 52, 58, 59, 60. *Timée*, 40[a].
2. Dion, 36, 48; Platon, 22[b].

l'*Etna* n'ont cure de nous l'apprendre. Mais nous pouvons affirmer, en tout cas, que cette mythologie illustrait quelqu'une de ses théories favorites. Elle s'encadre toujours de développements qui, nous le savons, s'inspirent de ses ouvrages. Dion, par coquetterie littéraire, s'est appliqué à reproduire le texte de Platon avec une fidélité dont ne se piquent point ses informateurs immédiats. Mais c'est de Posidonius qu'il tient les anecdotes et l'emploi qu'il en fait. D'autres échos du *Timée* lui arrivent, sans doute, par le même canal. Le νοῦς, dans le discours, vient d'achever son œuvre. Il la contemple, il se réjouit, ὅτε δὴ καὶ ὁ δημιουργὸς αὐτοῦ καὶ πατὴρ ἰδὼν ἥσθη μὲν οὐδαμῶς (ταπεινὸν γὰρ ἐν ταπεινοῖς τοῦτο τὸ πάθος) ἐχάρη δὲ καὶ ἐτάρφθη διαφερόντως. De même, dans le dialogue ὡς κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν αἰδίων θεῶν ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐποίησεν ἀπεργάσασθαι[1]. Posidonius insistait certainement sur la vraie nature de la joie du démiurge. Vraisemblablement, il confrontait déjà Platon à Platon lui-même, dans le *Philèbe*, cette fois οὔκουν εἶκος γ' οὔτε χαίρειν τοὺς θεοὺς οὔτε τοὐναντίον[2]. Dion reproduit, on vient de le voir, cette phrase presque *ad verbum*. A-t-il eu, le premier, l'idée de rapprocher du *Timée* le *Philèbe* et de les préciser l'un par l'autre? Un philosophe de profession ne devait-il pas au contraire songer à ce parallèle critique beaucoup plus naturellement qu'un rhéteur? Si nous ne disposons d'aucun témoignage établissant qu'il remonte à Posidonius, c'est probablement que la prédication stoïcienne en avait fait une sorte de poncif traditionnel. La diatribe procédait comme le sermon qui, un jour, sortit d'elle. Elle exigeait un minimum de contenu dogmatique. Elle avait ses exemples stéréotypés, ses autorités invariablement de mise quand le sujet les réclamait.

Un point resterait à éclaircir. Dion a-t-il imaginé l'adaptation du mithraïsme à la cosmologie stoïcienne? C'est un problème qui a fait couler beaucoup d'encre. D'abord le magisme du *Borysthenitícos* est-il autre chose que fantaisie pure? De nos jours, les historiens des religions sont d'accord pour reconnaître à l'hymne du sophiste la valeur d'un document précieux pour l'étude du culte de Mithra. C'est à ce titre que M. Franz Cumont le commente et l'édite dans ses *Textes et monuments figurés*[3]. Peu d'années auparavant, Hagen[4] attribuait encore une sérieuse portée aux arguments de Meiners. Il soutenait, après lui, que la fable de Zeus aurige est contraire à l'esprit et au caractère le plus ancien de la religion perse. On n'y saurait rien découvrir de pareil à la conflagration universelle ou ecpyrose stoïcienne, rien d'analogue à un culte hellénique de Neptune, de Vesta, de Junon. Enfin Zoroastre n'avait jamais professé la doctrine d'un dieu suprême, démiurge et architecte

1. Dion, 36, 60; *Timée*, 37c.
2. Dion, *id.*, ibid., *Philèbe*, 33b.
3. F. Cumont, *T. et M.*, p. 60 sqq.
4. Hagen, *Quaest. Dion.*, p. 22. Meiners, *De Zoroastri vita, institutis, libris* dans *Novi Societatis regiae commentarii*, t. VIII, Gött., 1777, et *Comment. Soc. Scienti.*, *Gött.*, t. 1, 2, 3, 1777-1780.

de l'univers. Hagen affirme pour conclure que Dion n'a rien voulu exposer de la religion des mages. Il n'aurait jamais pu, sans se contredire, féliciter les habitants d'Olbia d'être restés de vrais Grecs, et leur proposer des Barbares en exemple. Dans cette hypothèse, Dion aurait tout inventé du mythe, fond et forme. Il n'aurait cherché que des couleurs, du pittoresque, de l'inattendu, spéculant sur l'ignorance de son auditoire, et, content à peu de frais, il aurait amusé les Borysthénites, en abusant de leur crédulité. C'est beaucoup de machiavélisme. Et pourquoi eût-il hésité à montrer à des Hellènes que la sagesse de la primitive humanité, tout nouvellement née des dieux, *a dîis recens*, avait survécu chez des Asiatiques, beaucoup plus intacte qu'au milieu de leur civilisation raffinée, corrompue, raisonneuse? Rien, au contraire, de plus conforme aux habitudes d'un homme qui va par la Grèce, vêtu de la peau de lion, armé de la massue, à la manière d'Héraclès, le patron des Cyniques. Au surplus, la théorie de Hagen pèche par la base. L'on s'étonne qu'un esprit de la force de celui d'Hirzel prétende encore ne reconnaître dans le mithraïsme du *Borysthenitícos* que des souvenirs d'Hérodote et Xénophon[1]. C'est être vraiment trop chiche. Windischmann[2] avait depuis longtemps montré le peu de cas qu'il y a lieu de faire des vues de Meiners et mis en lumière le prix du texte de Dion. Le commentaire de F. Cumont condense, critique tous les travaux antérieurs. Il abonde en précisions, en documents. Il en ressort que c'est justement l'accord de la cosmologie persane avec celle du Portique qui permet au sophiste de proclamer que les mages ne sont pas des charlatans, comme on les en accusait souvent. Ainsi Zeus est, selon la Stoa, le feu qui se meut à la périphérie du monde et qu'on peut appeler aussi l'éther ou le ciel. De même, dans les mystères mithriaques, l'union est étroite entre Célius et le dieu léontocéphale. Héra est la personnification de l'air. Les mages rendaient un culte à l'air et spécialement aux vents. Poseidon, c'est la mer et, par extension, l'eau. L'eau et Océanus sont des dieux dans les mystères et chez les Mazdéens d'Asie Mineure. Le feu et l'eau y sont l'objet des mêmes superstitions, du même respect. On adorait au même titre les flots salés dont s'emplit la profondeur des mers, et qu'on nommait indifféremment Neptune ou Océanus, les sources qu'on voyait jaillir des abîmes de la terre, les rivières qui coulaient à sa surface, l'onde paisible des lacs. Enfin le culte de la terre, comme celui des trois autres éléments, a passé de l'ancienne religion perse dans les mystères, où elle est la terre primitive, la terre nourricière, la terre mère, *terra mater*[3].

F. Cumont fait une remarque précieuse pour nous. Si, sans revendiquer expressément pour le mithraïsme la doctrine de l'ecpyrose, il para-

1. Hirzel, *Der Dialog.*, II, 110, 1, 2 ; Hérodote, VII, 40, Xén., *Cyrop.*, VII, 3, 12.
2. Windischmann, *Zoroastr. Stud.*, p. 309.
3. F. Cumont, *op. l.*, II, p. 60 sqq., et *Myst. of Mi.*, p. 104 sqq. Cf. Stich., *Drei Red.* Cf. à Dion Chrysost., p. 68 sq., Binder, *op. l.*, p. 59, adn. 28.

phrase tout le mythe de Dion dans le chapitre de son livre intitulé *la Doctrine des Mystères,* il reconnaît qu'à partir du paragraphe cinquante et unième de son oraison, le rhéteur s'émancipe de plus en plus de la tutelle des mages. L'observation nous donne la clef de la composition entière. Le *Borysthenitícos* n'est rien autre chose qu'un hymne religieux stoïcien. Le plus ancien exemple connu en remonte à Cléanthe. Le disciple de Zénon, tempérament vigoureux, heureux et habile héritier des gnomiques et des lyriques, célèbre en accents austères et forts le père des dieux et des hommes, créateur du cosmos et de tous les êtres qui y vivent. Il le dresse dans sa majesté, sa grandeur, réglant tout au compas de la raison, animant tout de l'éclair de son foudre. Il termine en fervente prière. Que le souverain maître sauve de l'ignorance, source de tous les maux, l'humanité qui, dans sa folie, le méconnaît. La coutume de chanter Zeus s'était perpétuée à travers la Stoa. L'on imagine mal Chrysippe, le sec logicien, l'infatigable ergoteur, écrivant des poèmes à la gloire du dieu. Panétius, rationaliste, est trop l'ami des Scipion, des Lélius, ces Romains peu mystiques. Mais l'hymne refleurit, nous le savons, le jour où la Stoa, sous l'impulsion de Posidonius, se repent de cette froideur, rouvre les ailes à la piété éclairée de ses adeptes. Le *Borysthenitícos* autorise une autre hypothèse. A côté de ces *Credo* dont Cléanthe nous offre un si beau spécimen, la théologie de l'école pouvait se dérouler dans l'ampleur de larges fresques cosmogoniques. Nulle part mieux qu'en Asie et en Orient, elle ne trouvait le terrain propice, le public favorable. Les longues mélopées des cultes sémitiques ou égyptiens, tels que celui d'Isis, dont les *préfaces* de nos rituels ont conservé la tradition, étaient un moule idéal où se coulait sans effort sa religion épurée. Mais, tout en sublimant les croyances du vulgaire, la Stoa ne perdait pas le contact avec elles. Son ingéniosité à les interpréter sans les altérer trop, n'avait pas de limites. Elle traita Ahura-Mazda comme les autres objets de l'adoration des foules. Dion, c'est probable, entendit quelque part un de ces hymnes composites. Tous étaient construits sur le même modèle. Un abrégé de la cosmologie du Portique s'y fondait avec le naturalisme des mythologies indigènes. On peut conjecturer avec une quasi-certitude l'époque approximative de ces premières tentatives poétiques du magisme hellénisé, pénétré de stoïcisme. La doctrine philosophique est, on l'a vu, celle du moyen Portique, plus précisément celle de Posidonius. Nous obtenons ainsi un *terminus ante quem.* Nous ne pouvons remonter au delà du premier siècle avant Jésus-Christ. D'autre part le plein épanouissement hors de la Perse, la générale expansion du mithraïsme à travers le monde gréco-romain, coïncide avec les cent premières années de l'ère chrétienne. Il y a peu de chances que Dion, dans le *Borysthenitícos,* joue le rôle d'un initiateur. Que lui appartient-il? La rédaction en prose de ce qui primitivement était une production sacerdotale, ecclésiastique? Mais rien ne prouve que le chant des mages stoïciens fût en vers. L'eût-

il été, que sa transcription en prose n'eût été encore une nouveauté qu'à demi. La rhétorique accaparait tous les genres. Le *nitor poeticus* n'est pas l'apanage des écrivains en vers. L'hymne ne répugnait point à « l'oraison solue ». Ælius-Aristide, sous les Antonins, devait en élaborer plusieurs en prose. Mais les rhéteurs ont fait sortir du temple la révélation des dieux aux peuples. La coutume y aidait. A voir paraître sur l'agora ou au théâtre l'orateur, l'auditoire eût été souvent bien en peine de dire s'il allait entendre le philosophe ou le sophiste. On pouvait être à la fois l'un et l'autre. Dion, dans sa personne, réunissait les deux hommes. Converti, il en était gêné, en souffrait. Il ne savait auquel allaient surtout les applaudissements.

*
* *

Voici close la partie de notre étude qui se rapportait proprement à la peinture, dans le *Borystheniticos*, de la naissance et de la mort du cosmos. Mais peut-être doit-on retrouver encore la trace du posidonisme dans la définition générale du monde, après la διακόσμησις. Nous revenons ici à un texte dont nous avons précédemment établi le caractère nettement stoïcien. Nous avions déjà rapproché la distinction dionéenne de celle que pose Philon dans le *De Providentia : Mundus est autem, secundum Platonem, harmonia quaedam cœli et terrae et earum naturarum quae in ea sunt, constans et igne, terra, aqua et aere necnon et diis, daemonibus, animalibus, plantis atque materia*[1]. Il n'y a pas lieu de se laisser tromper, observe à juste titre Praechter, par la parenthèse *secundum Platonem*. Elle a toutes chances d'être la glose d'un exégète mal informé. Ailleurs le même Philon considère le cosmos comme σύστημα οὐρανοῦ καὶ ἄστρων κατὰ περιοχὴν γῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς ζώων καὶ φυτῶν[2]. La formule du sophiste, quoique, dans les deux rencontres, identique en somme, affecte deux formes, en deux endroits différents dans le *Borystheniticos*. Dans le premier on lit : Φυτῶν τε καὶ ζώων, θνητῶν καὶ ἀθανάτων, ἔτι δε ἀέρος καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ πυρός, et dans le second : Τῶν τρίων φύσεων καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, ἁπάντων δε ἁπλῶς ξώων καὶ φυτῶν[3]. La ressemblance avec les morceaux de Philon plus haut cités est étroite. Elle est plus étroite encore avec la définition de Posidonius. Nous la connaissons par Eusèbe : Οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων[4]. Chrysippe n'usait, semble-t-il, du moins à en juger par les fragments de ses œuvres que nous avons conservés, que d'une formule plus courte, οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων. Rien n'em-

1. Philon, *De Providentia,* I, 20. Cf. Wendland, *Phil. Schuft üb. die Vors.*, p. 39 et 83, et Praechter, *Berl. Phil. Woch.*, 1894, p. 709.
2. Philon, *De Incor. mundi,* p. 2, 12.
3. Dion, 36, p. 58, 6 sqq. et 65, 20, éd. Dindorf.
4. Eusèbe, *Praep. evang.*, p. 464, Diels. Cf. Stob., *Ecl.* (p. 665, Diels), Diodor., ap. Achill. (p. 20, Diels), Arius Didymus (Diels, p. 465, adn. Cf. 14 et p. 77).

pêche, au surplus, qu'il n'en ait à l'occasion employé une autre plus développée. En tout cas, la définition abrégée se retrouvait sûrement dans les écrits de Posidonius[1]. Si donc il est légitime de croire avec Bruns que Dion, dans sa définition du cosmos, suit la tradition de la Stoa, la parenté avec le sien de tous les textes d'époque plus récente que nous venons de confronter ne permet-elle pas d'induire, sans trop de témérité, qu'il les puisait, comme eux, chez un adepte moins ancien du Portique, Posidonius lui-même ou quelqu'un de ses successeurs?

Il n'en convient pas moins d'examiner de plus près le tableau qu'il nous trace de la cité idéale et de la cité humaine. Ici, de nouveau, c'est sans doute Posidonius ou un ouvrage né dans le cercle de son influence qui a dû fournir à Dion le modèle dont il s'inspire. Le cosmos, pour le grand stoïcien, est, selon Diogène Laërte, σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Pour le sophiste, l'univers est une république essentiellement formée de la communauté des dieux, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν[2]. A côté d'eux, on y pouvait, avec quelques restrictions, compter aussi les hommes : ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων. Pareillement, l'image d'une cité englobant les dieux qui gouvernent et les hommes qui obéissent se rencontrait chez Arius Dydimus[3]. Dans le *Borysthenitikos*, les hommes n'ont de place dans la cité universelle que comme les enfants des citoyens dans la cité humaine. Ils ne peuvent que se soumettre à des lois à l'élaboration desquelles ils ne prennent point part. Si l'on peut faire entrer les hommes dans l'idéale cité, à côté des dieux, c'est, pour Dion comme pour Arius, qu'ils sont, eux aussi, pourvus de raison. La πόλις des sages comprend σύμπαν τὸ λογικόν. Tous deux s'appuient sur la même autorité. Pour Arius, il n'est guère douteux que ce ne soit Posidonius[4].

Ajoutons que Dion reproduit, lui comme d'autres, le rapprochement posidonien des notions de λόγος et de δικαιοσύνη. Le λόγος, commun aux immortels et aux hommes, est le seul principe ferme, inébranlable, de société comme de justice[5]. *Soli ratione utentes jure ac lege vivunt,* dit le *De Natura deorum,* dans un morceau qui, Wendland l'a montré, est dû probablement à Posidonius[6]. Cicéron reprend, développe la même pensée dans le *De Legibus :* « Là où la raison est commune, la droite raison l'est aussi. Elle est la loi. Nous devons, par la loi, nous regarder,

1. Cf. Diog. Laërt., VII, 138 : Καί ἐστι κόσμος..., ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων (formule de Chrysippe) ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Cf. Praechter, *op. l.*, p. 709.
2. Dion, 36, 23.
3. Arius Did. (p. 464, 23 et 465, 15 Diels). Cf. Diog. Laërte, *loc. laud.*; Diodore (p. 20 Diels) et Wendland, *op. laud.*, p. 10.
4. Arius Did., *loc. laud.*; Dion, 36, 23, 31, 35, 38.
5. Dion, 36, 31; Arius, p. 464, 25 Diels; cf. Sext. Emp., *Adv. Ph.*, I, 136; Schmekel, *op. l.*, p. 58, sqq.
6. Cic., *N. D.*, 62, 154; cf. Wendland, *Arch. f. Gesch. der Phil.*, I, 200, sqq.
7. Cic., *De Leg.*, I, 7.

nous, les hommes, comme en société avec les dieux. Certainement, là où il y a communauté de loi, il y a communauté de droit. Ceux que lie une telle communauté, doivent être considérés comme les citoyens d'une même cité... Aussi tout cet univers doit être, à nos yeux, une société commune aux dieux et aux hommes. » C'est tout à fait la doctrine de Dion. Schmekel y entend, avec raison, l'écho du moyen Portique. Panétius lui paraît avoir été la source de Cicéron. Mais, comme le remarque Praechter, la similitude de l'argumentation et, peu s'en faut, des termes, donne à penser que le maître de notre sophiste était déjà celui de l'orateur latin. Si, en l'occurrence, c'était Panétius, Dion devrait logiquement partager son opinion sur l'ecpyrose. Au contraire, il se tient fermement attaché à la vieille croyance de la Stoa. L'inspirateur de Cicéron est donc bien un disciple de Panétius, mais de ceux qui affirment leur foi dans la conflagration universelle. Il ne peut guère être autre que Posidonius.

* * *

Résumons. Dans le *Borystheniticos*, Dion chante la cosmologie du moyen Portique, celle du plus illustre représentant de l'école aux temps hellénistiques, Posidonius. A quel ouvrage du grand polygraphe se réfère-t-il? Au *Protreptique*, au *Traité du Monde*, au Π. Θεῶν, aux *Météorologiques?* Impossible de le préciser. Ou plutôt, poser ainsi la question, c'est la mal poser. Il ne s'inféode exclusivement à aucun des livres sortis de la plume féconde du stoïcien. Il condense la doctrine, ajoute peu, souvent retranche. Ce n'est pas un vrai philosophe, c'est un vulgarisateur. Il est aux docteurs de la Stoa ce que les sermonnaires chrétiens sont à saint Augustin, à saint Thomas. Une somme, mais réduite, abrégée, simplifiée, débarrassée des broussailles, des arguties scolastiques, lui suffit. Il en existait de telles. Elles offrent au prédicateur pressé, l'indispensable, rien de plus. Il s'en contente. Peut-être demande-t-il moins encore. La substance de ses homélies n'est-elle pas partout éparse dans la diatribe, le sermon païen? Là se consommait l'alliance de la philosophie et de la rhétorique. Posidonius en avait été le plus génial, le meilleur ouvrier.

DION ET LA THÉOLOGIE STOÏCIENNE

Le caractère religieux du stoïcisme est si profond, il se manifeste si nettement dans sa physique et sa cosmologie, que traiter de ces questions c'était déjà, en un certain sens, traiter de sa théologie. Si donc, comme il nous est apparu au cours de nos études antérieures, Dion, dans sa conception de l'univers, se montrait un adepte fidèle du panthéisme du Portique, il est à présumer que l'idée qu'il se fait de la divinité, de ses attributs, de ses formes, de ses rapports avec les mortels, de la connaissance que les hommes peuvent acquérir des dieux, ne doit pas s'éloigner pour l'essentiel de ce qu'enseignaient les maîtres qu'il s'était choisis. Pareillement on peut d'avance soupçonner qu'il doit se figurer comme la Stoa le comprenait, le Panthéon hellénique, les habitants de l'Olympe. Nous aurons à nous demander de nouveau s'il est des philosophes de l'école dont il ait plus volontiers adopté les vues, s'il ne lui arrive pas aussi, entre temps, de s'affranchir de leur tutelle, d'aller glaner, selon le joli mot de Sénèque, dans les jardins d'autrui. Si nous voulons sainement juger du prix de ce que Dion peut nous apprendre, ne négligeons point l'époque où il a vécu. Gardons-nous de l'en isoler. Est-il vrai qu'il soit un de ces écrivains érudits, mais qui ne s'affilient exclusivement à aucune secte et dont on peut à juste titre douter si l'on doit les ranger parmi les philosophes, les rhéteurs ou les sophistes[1]? A côté de certaines influences dominantes, avant tout celle du stoïcisme, en a-t-il subi d'autres? S'adressant aux masses, n'a-t-il pas incliné davantage vers les croyances populaires, moins soucieux de les condamner que de les accommoder, en les corrigeant, aux besoins de sa prédication? N'a-t-il pas surtout largement usé de cette interprétation des vieux mythes, si en honneur précisément dans la Stoa? Ne retrouverons-nous pas chez lui la forme que revêt la religion hellénique chez son contemporain Plutarque, toute imprégnée et pénétrée de philosophie?

Tout d'abord, Dion croit-il à la pluralité des dieux, ou bien sa religion est-elle celle d'un Dieu unique? Si nous posons ainsi la question, c'est que ce sont les termes où on l'a déjà formulée avant nous. « Dion, écrivait Burckhardt, hésite entre le culte proprement dit des dieux considérés comme des individus et leur fusion dans l'unité du grand être divin[2]. » Sous cette forme, à notre avis, le problème est imparfaitement circonscrit. On ne saurait dire que Dion hésite, non plus que le Portique n'hésitait lui-même. Il n'y a qu'un Dieu, dont tous les autres ne sont que

1. Hagen, *l. laud.*, p. 16, ch. II, *De Dione theologo*.
2. Burckhardt, *Uber d. Wert des Dio Chrys. für d. Kenntniss seiner Zeit,* dans *N. Schweiz. Mus.*, p. 103.

des émanations, le Logos-éther. Créateur et conservateur du monde, il absorbe en soi toutes les autres divinités. Sous le nom de Zeus-aurige, maître suprême de l'univers, il était l'objet de l'adoration des mages, ces prêtres sages, vraiment philosophes. Si, dans ses homélies, le sophiste donne bien aux divinités de l'Olympe les noms consacrés dans la mythologie traditionnelle, il penche certainement vers une conception plus élevée que celle de la foule qu'il instruit et moralise. « On proclame souvent qu'Apollon, Hélios, Dionysos ne sont qu'une seule et même divinité. C'est d'ailleurs, Rhodiens, votre pensée à vous aussi. Souvent nous voyons qu'on ramène simplement les dieux, tant qu'il y en a, à l'unité d'une seule force, d'une seule puissance[1]. »

Faut-il ne voir ici que ce syncrétisme vague où, peu à peu, sous la pression des circonstances politiques, sous l'effort d'une philosophie de plus en plus éclectique et conciliatrice, se fondait la diversité presque infinie des religions qui avaient vécu ou naissaient tour à tour dans l'immensité de l'empire romain? Las des luttes pour leurs croyances, les esprits éclairés et modérés renonçaient de plus en plus à l'étroit particularisme des cultes nationaux ou locaux. Ils allaient chercher l'apaisement de leurs querelles les plus passionnées dans la reconnaissance universelle de cette *divinitas in sede cœlesti,* pure abstraction de la pensée, mais assez vaste, assez souple pour admettre en sa compréhension le Panthéon gréco-romain tout entier, sans en exclure les dieux de l'Orient, Isis, Mithra, enfin ce Christ qui devait les supplanter tous. Dion acceptait-il déjà ce Dieu qu'on voulait imprécis, « sorte d'être collectif formé de la réunion de tous les dieux qu'on adorait dans le monde[2] »?

S'il est certain que telle était bien, vers le temps de l'édit de Milan, l'attitude de tout ce que le paganisme des hautes classes comptait d'hommes épris de la paix publique, il n'est pas douteux non plus que ce ne fût là le résultat d'une évolution progressive de l'opinion. Avec les années, elle était devenue plus envahissante, plus rapide. Ceux mêmes qui le plus y contribuèrent ne parvinrent pas du premier coup à l'état d'esprit qui fut un jour celui de leurs successeurs. Nombre d'entre eux restaient des hommes d'école, profondément attachés aux croyances philosophiques qu'ils avaient embrassées. Dion n'avait nul besoin de sortir du stoïcisme pour atteindre à cette notion du Dieu unique. Le Portique ne l'avait pas inventée. Socrate n'était-il pas mort, accusé de révolutionner la religion, comme il avait révolutionné la science? N'était-ce pas le grief d'Aristophane, de Mélétus, incapables de comprendre qu'on se fît pour soi-même une divinité plus pure, plus noble, mieux d'accord avec les exigences d'une raison qui s'émancipait des superstitions ancestrales? C'était là ce Dieu nouveau qu'on prétendait qu'il avait introduit dans Athènes au mépris de ceux qu'adorait la cité. En tout

1. Dion, 31, 11. Cf. Schmid, *P. W.*, p. 860.
2. Gaston Boissier, *La Fin du paganisme,* I, p. 50-51.

cas, l'ancêtre dont se réclamait la Stoa, l'un des plus ardents disciples du maître, Antisthène, ne passait-il pas, au témoignage exprès de Lactance, pour avoir professé qu'il n'y a qu'un seul Dieu naturel? Peu importe que les nations, les cités aient les leurs qui sont ceux de la foule. Zénon et les stoïciens, ajoute le même auteur, pensaient de même[1]. Il suffit de parcourir les fragments qui nous restent de leurs écrits. On ne saurait douter que le Portique tout entier, par son panthéisme même, ne vît dans les dieux helléniques que les noms divers, les manifestations variées de la seule essence divine, le Feu-logos, Zeus.

D'autre part, pour se contenter d'un déisme tel que celui des contemporains de Constantin, il faut une nonchalance de cœur, un détachement qui ne vont point sans quelque scepticisme. Dion n'était pas homme à s'abandonner à cette indifférence commode. Quand il parle des choses divines, l'émotion, la chaleur du sentiment, l'accent pénétré, tout révèle la piété véritable, sincère. Rien assurément du luxuriant mysticisme, héritage morbide de l'Orient, d'un Apollonios de Tyane. Dion est trop franchement un hellène pour ne pas le trouver malsain. La Stoa, certes, est mystique, elle aussi, mais à sa manière. Elle reste rationaliste jusque dans la ferveur. Il y a, chez Cléanthe même, des traces non douteuses d'evhémérisme[2]. Dion ne saurait pourtant se satisfaire d'un respect froid, conventionnel envers Dieu. Il trouverait glacée la *divinitas* des politiques. Son Dieu, comme celui d'Épictète, vit. Il est présent dans le cosmos qu'il anime, au sein duquel il agit.

Non pas, sans doute, que nous devions nous attendre, chez notre sophiste, à un exposé complet de la théologie du Portique. Nos informations seraient bien sommaires, bien imparfaites, si nous en étions réduits, pour tout document, au seul secours de ses œuvres. Sa métaphysique est trop élémentaire, trop brève. Le point de vue éthique la domine trop souverainement. Même le *Borysthenitícos* n'a pas pour principal dessein de nous initier à la cosmologie de la Stoa. Il n'y est tout d'abord question que de définir la vraie république. Il fallait nous rendre sensibles à la nécessité de l'harmonie, de l'ordre universels. « Les choses divines n'interviennent que pour donner une consécration plus haute à un idéal pratique[3]. » Le prédicateur de morale populaire se souvient trop souvent qu'il a d'abord été rhéteur. L'intelligence profonde des systèmes n'est point sa maîtresse qualité. Ne lui demandons point de nous faire nettement saisir la complexe nature du dieu des Stoïciens. Avec l'aide d'autres témoins, autrement organisés que lui pour entendre la doctrine, la tâche est déjà bien malaisée. Les plus savants historiens avouent leur embarras, se déclarent incapables de concilier les points

1. Antisthène, Φυσικός, n° 1 des *Frgm.* de Winckelmann. Cf. V. Arnim, *Frgm.* I, Zéno, pp. 41, 43, 44; II, Chrys., pp. 312 sqq.
2. V. Arnim, *Frgm.*, I, p. 123, n[os] 540 sqq.
3. V. Arnim, *Leb. u. W.*, pp. 477, 481.

de vue si divers des docteurs de l'école[1]. Le Dieu du Portique, V. Arnim l'a justement remarqué, est une sorte de Janus à deux visages. D'une part, il n'est que la matière qui remplit l'espace; de l'autre, il est esprit et conscience. D'une part, il est loi et nécessité; de l'autre, volonté qui se crée son but[2]. Les Stoïciens ont-ils même eu la notion bien claire de ces difficultés? Et, s'ils l'ont eue, en ont-ils été réellement gênés? L'emprise du sentiment religieux est trop forte; elle fait reculer au second plan de leur pensée le point de vue de la philosophie et de la raison pure. Elle le rend comme superflu. Le Panthéisme exige-t-il une conception de la divinité d'où soient bannis les contradictoires[3]? Sénèque aurait-il pu autrement écrire ces lignes fameuses, quelque peu déconcertantes, des *Questions Naturelles* : « Appeler Dieu le destin, ce n'est pas errer; le nommer Providence, c'est bien dire; Nature, ce n'est pas se tromper; Monde, ce n'est pas faillir[4]? »

Nous devons donc trouver sans surprise, chez Dion, ces deux aspects de la divinité stoïcienne. Dieu d'abord est matière. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons exposé avec d'amples développements et dans un trop minutieux détail, d'après le *Borystheniticos* et la quarantième oraison. Bornons-nous à rappeler à l'attention quelques points plus significatifs. Matière, la divinité en tant que feu, ὁ ἀνωτάτω καὶ σύμπαντα ἔχων αἰθὴρ πυρὸς θείου[5]. Matière, la divinité en tant qu'âme et principe vital du monde, τὸ βασίλευον καὶ τὸ κυριώτατον τῆς ψυχικῆς δυνάμεως, ὃ οὐκ ἀποτρέπονται πῦρ ὀνομάζειν[6]. C'était à bien expliquer le caractère igné et matériel de Dieu que le *Borystheniticos* était consacré. Il serait oiseux et assurément fastidieux de confronter avec Dion les textes stoïciens qui exposent la même doctrine. Rapprochons seulement, tant l'analogie des termes est saisissante, un fragment d'Aétius que V. Arnim range parmi les *reliquiae* de Chrysippe, τὸν δὲ ἀνωτάτω νοῦν ἐν αἰθέρι[7]. Pour le rhéteur de Pruse comme pour le Portique, Dieu est corps. Étant dans l'espace, étant corps, il est matière.

Le texte d'Aétius nous apprend qu'il ne perd même pas complètement ce caractère quand on l'envisage comme esprit. Pour Dion encore, c'est simultanément qu'il est esprit et corps. Il est τὸ πᾶν... ἓν πεφυκὸς καὶ μιᾷ ψυχῇ καὶ δυνάμει διεπόμενον[8]. Il est formé, après la constitution du cosmos, d'une âme et d'un corps : ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστάναι[9]. Il ne paraît pas que Dion s'écarte de la conception matérialiste et corporelle de l'âme enseignée par l'école. S'il semble parfois y être infidèle, il ne faut peut-être pas le prendre au mot. Il lui arrive ce qui, à l'occasion, arrivait aux

1. Bonhöffer, *Epikt.*, II, p. 244.
2. V. Arnim, *Leb. u. W.*, p. 480.
3. Binder, *op. l.*, pp. 74, 75.
4. Sénèque, *N. Q.*, II, 45, *De Benef.*, IV, 7. Cf. Arnim, *Frgm.*, II, Chrys., p. 424.
5. Dion, 40, 39.
6. Dion, 40, 39. Cf. 36, 35 sq.
7. Aétius, *Plac.*, I, 7, 33; V. Arnim, *Frgm.*, II, Chrys., n° 1027.
8. Dion, 36, 30.
9. Dion, 36, 57 (cit. abr.).

purs philosophes. On ne s'affranchit pas si aisément des habitudes ordinaires du langage; l'expression emporte la pensée. Accident plus naturel à un orateur dont l'auditoire est souvent peu versé dans le vocabulaire des savants et dont il faut pourtant être compris. Une locution comme : μετὰ ψυχῆς τε ἀγαθῆς n'est qu'une formule de style[1]. Pareillement, ce n'est qu'une apparence si Dion a l'air d'attribuer à l'âme du monde un ἡγεμονικόν au sens propre du terme. Abstraction purement verbale; l'origine n'en est point ailleurs que dans l'usage établi quand on parle de l'âme de l'homme[2]. Autre part, en effet, le sophiste nous déclare qu'au fond l'âme du monde est matière, puisque c'est le feu. Celle de l'homme n'est elle-même qu'une simple émanation (ἀπόσπασμα) du souffle (πνεῦμα) éthéré, une émanation chaude (θερμὸν πνεῦμα)[3]. C'est ce que les Stoïciens ont toujours enseigné de Zénon à Posidonius, en passant par Chrysippe.

Mais le cosmos est Dieu, ou plutôt Dieu et le cosmos ne font qu'un. Il n'en peut aller autrement dans le panthéisme du Portique. Toute existence, toute réalité est originellement contenue dans le sein de la divinité. Tout en sort, tout y retourne, Dieu et le monde sont des notions identiques. L'univers mérite les épithètes de sage et de divin, θεῖος καὶ σοφός. Dion, comme toute l'école, proclame que le Tout est heureux et sage. Il célèbre, dans l'univers, l'œuvre à la fois variée et pleine de sagesse du démiurge. Ces idées se pressent sous sa plume. Le cosmos est beau, divin et grand. Il trouve pour développer ce thème des pages brillantes qui ne seraient pas indignes de Cicéron. « Il n'y a rien de plus parfait que le monde, rien de meilleur que la vertu. La vertu appartient donc en propre au monde... il est sage, par là même il est dieu[4]. » Sage, parfait, le cosmos est un. Dion se fait l'écho d'une doctrine chère à tout le Portique, à Zénon comme à Posidonius[5].

Comment se manifeste cette sagesse divine, apanage du monde? Il obéit à d'immuables lois; l'harmonie de ses parties se parfait dans son cours même, εὐγνώμονι νόμῳ πειθόμενα[6]. Ces idées datent de loin chez

1. Dion, 1, 42.
2. Dion, 36, 34 : Εἶναι γὰρ αὐτὸν ἤδη τηνικάδε ἁπλῶς τὴν τοῦ ἡνιόχου ψυχήν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ φρονοῦν καὶ ἡγούμενον αὐτῆς. Cf. 40, 37 : Ἐπικράτησις αἰθέρος, ἐν ᾧ τὸ βασίλευον καὶ τὸ κυριώτατον τῆς ψυχικῆς δυνάμεως, ὃ οὐκ ἀποτρέπονται πῦρ ὀνομάζειν πολλάκις, qui nous semble éclairer le sens où il faut prendre le passage précédent. De même, c'est ainsi qu'il faut interpréter le fragment de Cornutus c. 2 que rapproche Binder : Οἰκεῖν ἐν τῷ οὐρανῷ λέγεται (sc. Zeus) ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστιν τὸ κυριώτατον τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς (Binder, *op. l.*, p. 75).
3. Dion, 17, 19. V. Schmid, *P. W.*, 859. Cf. Diog. Laërte, VII, 157.
4. Cic., *N. D.*, II, 14. Cf. id., *ibid.*, 11, 30.
5. V. Arnim lit ce morceau ainsi : Τὸ πᾶν ἕν οὐδέν ἧττον πεφυκὸς ἐν ἅπασι τούτοις καὶ μιᾷ ψυχῇ καὶ δυνάμει διεπόμενον (36, 30). Le texte des manuscrits est inintelligible. M. porte πυρὸς ἐν οὐδὲν ἧττον; U. B. T., ἐν οὐδενὶ ἧττον; T., πεφυκώς. Reiske, II, p. 88, adn. 64, soupçonne qu'il faut substituer πεφυκός, mais déclare d'ailleurs le passage désespéré. Emperius, Dindorf, lisent : νοῦ ἧττον πεφυκός, qui n'offre pas grand sens. La conj. d'Arnim ἕν pour ἐν est simple, respecte la teneur de M., le meilleur codex, est d'une interprétation parfaitement claire. Cf. à ce passage les textes stoïciens groupés par Binder, p. 76, et V. Arnim, *Frgm.*, I, Chrys., n° 330 et 331.
6. Dion, 40, 37.

Dion, d'une époque antérieure à sa conversion à la philosophie. Au temps où il ne se souciait guère que d'être un rhéteur habile, il n'était pas sans quelque accointance avec la Stoa. Une amplification pleine de talent sur la notion du νόμος, la soixante-quinzième de ses homélies, est, selon V. Arnim, une œuvre de jeunesse. Elle se classe parmi celles de ses productions qui appartiennent au genre classique des *encomia* ou éloges, si en vogue dans la seconde sophistique. Elle s'apparente étroitement avec l'oraison LXXVI, περὶ ἔθους. Toutes deux valent, dit le critique, comme modèles de l'art de traiter sous une forme qui n'est point philosophique, mais oratoire, des sujets où se mêlent l'éthique et la politique. Le style, le rythme, tout y trahit le Dion de la première manière. Les figures inventées par Gorgias y foisonnent[1]. Or l'analogie est des plus proches entre notre auteur et Chrysippe, dans un fragment fameux de son Π. νόμου : « La loi est la reine des choses divines et humaines. Son autorité décide du bien et du mal. Elle commande, elle régit. Aussi estelle la norme du juste et de l'injuste. Elle ordonne à tous les êtres vivants capables de société ce qu'ils doivent faire; leur défend ce qu'ils doivent éviter. » La loi, écrit Dion, est notre guide en la vie. Elle préside aux destins des cités. Elle est la règle juste des choses. Sur elle, chacun doit prendre modèle. Sinon, tout boite, devient pire. C'est pourquoi, je pense, on l'appelle à bon droit reine des dieux et des hommes. Elle commande à tout et à tous. Comment hésiter à reconnaître, dans le sophiste, le disciple du philosophe? Cette doctrine éminemment stoïcienne pouvait bien, à la longue, avoir dégénéré en un lieu commun sans caractère scolastique; le hasard néanmoins expliquerait-il un si complet accord dans les formules d'expression d'une pensée identique[2]? Binder risque l'hypothèse que Dion devait connaître l'exorde célèbre du Π. νόμου par la citation que, nous le savons, en avait fait Posidonius[3]. C'est assez vraisemblable, mais non certain. Le développement, plus ou moins altéré pour la teneur, mais en somme fidèle pour l'essentiel à l'archétype, avait place parmi ces *loci* qu'on faisait apprendre aux futurs rhéteurs. Il se pliait aisément à l'éloquence solennelle, épidictique, comme au genre plus souple de la diatribe. Il était de ceux que Posidonius devait, de préférence, aller cueillir dans Chrysippe pour les enchâsser dans un *Protreptique*. Il est dans Cicéron, Philon, Diogénien, Plutarque[4]. En tout cas, chez Dion — et pour le moment cela nous suffit — la réminiscence de Chrysippe est frappante, témoin le

1. V. Arnim, *Leb. u. W.*, pp. 155, 158.

2. Chrys., d'après Marcien (*Institut. lib.* I, vol. I, p. 11, 25, Mommsen), dans V. Arnim, *Frgm.*, III, n° 314. Cf. Dion, 75, 1 à 5. Cf. aussi Pindare, *Frgm.*, 169. Il est surprenant qu'Arnim, dans ses *Frgm.*, n'ait pas fait suivre le morceau de Chrys. de celui de Dion.

3. Binder, *op. l.*, p. 76.

4. Cic., *De Leg.*, I, 6, 18; II, 8; I, 11, 15, 42, 43; *Tusc.*, I, 45, 108. V. Arnim, *Frgm.*, III, nos 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322. Binder ajoute *N. D.*, 31, 19. Cf. Philon, *De Joseph.*, II, ds Arnim, *Frgm.*, III, n° 323. Diogenianus chez Euseb., *Praep. evang.*, VI, p. 264b, ds Arnim, *ibid.*, n° 324; Plut., *Stoïc. rep.*, p. 1035c, ds Arnim, *ibid.*, 326. Cf. encore Hagen, *op. l.*, p. 21.

parallélisme des termes, la similitude des épithètes, le rappel des mêmes images tirées de Pindare. Aussi, peu importe que le Π. νόμου remonte aux premières années de l'éloquence du rhéteur. On peut l'utiliser dans une étude sur l'ensemble de sa conception des choses divines. Le philosophe, en lui, est encore tout plein du sophiste, lorsque surtout, par la nature même du sujet, la transition de l'un à l'autre était toute préparée.

Le premier résultat de cette obéissance du cosmos à la loi, c'est d'y introduire l'ordre, l'harmonie. Cette fois nous pénétrons dans un domaine que notre auteur ne cessera plus de cultiver quand il sera devenu proprement un prédicateur de morale.

La liste des mots qui lui servent habituellement à traduire ces idées capitales est assez courte. Quatre principalement le satisfont : τάξις, εὐκοσμία, ὁμόνοια, ἁρμονία[1]. Notre analyse du *Borystheniticos* nous inclinait déjà à voir ici un vocabulaire, comme des doctrines, nés dans le Portique. Les deux premières de ces formules se rencontrent, en effet, dans ce discours. Les deux autres proviennent d'homélies, toutes pénétrées, ce semble, des mêmes influences. Il nous faut cependant serrer la question de plus près. Il n'y a pas unanimité parmi les exégètes de Dion. D'éminents critiques ont cru nécessaire de remonter plus haut que la Stoa, à Antisthène, à Platon.

Schmid penche pour le chef de l'école cynique. Il adopte les conclusions de Joël dans son livre : *Le Socrate de Xénophon*[2] *et le vrai Socrate*. L'harmonie est un des principes les plus essentiels, l'un des concepts favoris de l'antisthénisme. On voit le maître, dans l'un de ses fragments, insister sur l'opposition du ἅρμοστον et de l'ἀνάρμοστον. Comme Protagoras, il affirme que toute la vie humaine — c'est ici la vie sociale qu'il faut entendre — a besoin d'eurythmie, de parfaite harmonie. Il s'entend pleinement avec Socrate pour déplorer ces discordances, cette ἀμουσία trop manifestes quand le frère et le frère, les cités et les cités, oublieux de la mesure, rebelles aux lois de l'harmonie, se haïssent, se font les pires maux. Tout au contraire, l'entente de deux frères unis dans la même volonté, voilà qui est plus fort que toute muraille, que tout rempart[3]. « Vous gouvernez, disait Dion à ses auditeurs, dans un esprit de justice et dans l'unanimité de vos pensées, la cité que vous habitez[4]. » Pareillement, dans le *Clitophon*, cet apocryphe de Platon, si souvent inspiré de la philosophie cynique, nous trouvions la succession de définitions et de synonymes que voici. La justice (δικαιοσύνη), c'était faire régner l'amitié (φιλία) dans les républiques. La φιλία ne se distinguait pas de la ὁμόνοια, elle-même identique à la science[5].

Hagen, au contraire, veut qu'ici Platon soit l'unique source du

1. Dion, 36, 30; 40, 35 sq., 37; 38, 11; 48, 14; III, 75; 40, 35.
2. Schmid, *P. W.*, 859; Joël, I, 494.
3. Antisth., *Frgm.*, p. 25. Cf. Platon, *Protag.*, 326 B; *Clitoph.*, 407 c : Diog. Laërte, VI, 6.
4. Dion, 13, 19.
5. *Clitoph.*, 409 D. E.

sophiste. La démonstration lui semble faite par le seul rapprochement des morceaux qui vont suivre et d'un passage du *Gorgias*. Dion, exhortant ses compatriotes à renoncer aux discussions et aux querelles vaines, leur parlait ainsi : « Réfléchissez donc, oui, réfléchissez, dût mon discours paraître à quelques-uns se perdre dans les nues et répondre peu à leur manière de sentir, que ces éléments primordiaux, impérissables et divins, se plaisent, à travers les temps, à se conserver par leur réciproque amour et leur concorde, aussi bien les plus forts et les plus puissants que ceux qui, en apparence, le sont moins. Si leur communauté venait à se dissoudre, si la discorde survenait, ils ne sont, de nature, ni si impérissables ni si indestructibles que le désordre ne se mît parmi eux et qu'on ne les vît passer, ce que l'on croit d'ordinaire impossible et inconcevable, de l'être au néant[1]. » Et ailleurs : « Si ce dieu (le soleil) se permettait la moindre négligence, s'il s'écartait du poste qui lui a été assigné, c'en serait fait des cieux, de la terre et de la mer, et tout cet univers si beau, si heureux, offrirait le tableau du plus horrible et haïssable désordre[2]. » Lisons-nous autre chose dans le dialogue de Platon? « Les habiles, Calliclès, disent que les cieux, la terre, les dieux et les hommes forment une éternelle communauté, observent l'amitié, le bon ordre, la sagesse, la justice, et qu'à cause de cela, mon cher ami, on appela le Tout du nom de cosmos, et non pas licence ou désordre[3]. » L'analogie de la pensée, l'identité des termes ne sauraient échapper à personne.

Binder[4] ne se range pas à l'opinion de Joël, moins encore à celle de Hagen. Dion n'avait besoin de puiser ni dans Antisthène ni dans Platon. Il lui suffisait d'être stoïcien. La doctrine porte même, dans la terminologie de l'école, un nom consacré. C'est la théorie de la συμπάθεια τῶν ὅλων. On demandait à Épictète comment on pourrait prouver à un incrédule que toutes nos actions tombaient sous l'œil de Dieu. « Ne crois-tu pas, dit le sage, à l'unité du monde? — J'y crois. — Mais quoi! n'y a-t-il pas, à ton avis, sympathie de la terre et du ciel? — Si fait. — Lorsque la lune croît ou décroît, lorsque le soleil se lève ou se retire, pourquoi voit-on sur la terre tant de changements, tant d'échanges des contraires? Et les plantes, et nos corps se relieraient ainsi avec le grand Tout sans que cela fût plus vrai encore de nos âmes? Et nos âmes se relieraient et se rattacheraient ainsi à Dieu, comme des parties qui en ont été détachées, sans que Dieu s'aperçût de leur mouvement qui est de même nature que le sien, qui est le sien même? » — « Pense très souvent, commandait Marc-Aurèle, à la liaison et à l'intime rapport que toutes les choses du monde ont entre elles. Elles sont, pour ainsi dire, entrelacées et, par ce moyen, alliées et confédérées. L'une suit l'autre

1. Dion, 40, 36.
2. Dion, 3, 75.
3. Platon, *Gorgias*, p. 508 a.
4. Binder, *op. l.*, p. 77, adn. 5.

par l'effet d'un mouvement égal, tout conspire, l'être est un[1]. » Si le Portique a cru à la divination, a vu dans la mantique un art sérieux et digne d'estime, ce n'est nullement affectation hypocrite de respect à l'égard des croyances populaires. La conception panthéistique et mystique de l'étroite union des parties du Tout, συμπάθεια τῶν ὅλων, favorisait l'opinion que tout événement de ce monde devait avoir son signe précurseur (σημεῖον)[2]. Interprétée dans un sens plus particulièrement moral, la croyance à la sympathie universelle entraînait en nos âmes la nécessité du même concert que dans le cosmos tout entier. « Pour la Stoa, écrit Schmekel, la sympathie absolue engendre l'unité de tout le macrocosme[3]. » « S'il n'y avait pas, lisons-nous enfin dans le *De Providentia* de Philon, de providence dans le monde, comment expliquer que les hommes, eux aussi, ne vivent pas sans souci, sans plan, sans réflexion, c'est-à-dire sans prévoyance? Nier cette aptitude chez l'homme, c'est supprimer du même coup la musique, la philosophie, l'art de la navigation, toutes les découvertes qui témoignent de la sagesse humaine[4]. » « L'unité du monde, l'un des points de leur doctrine par où les Stoïciens se séparaient le plus nettement des Épicuriens, se déduisait immédiatement de l'unité de la matière et de la force créatrice originelles. En particulier, elle ressortait de la connexion universelle ou, selon une de leurs expressions, de la sympathie de toutes ses parties, de la coïncidence des phénomènes terrestres et célestes[5]. » Elle est le *consensus, concentus*, la *cognatio, conjunctio, continuatio naturae*, dont nous entretient si souvent Cicéron.

Nous nous trouvons donc ici, relativement à la source de Dion, en présence de trois théories : origine cynique avec Joël, platonicienne avec Hagen, stoïcienne, uniquement stoïcienne avec Binder. Chacune, reconnaissons-le, peut invoquer pour soi, non sans vraisemblance, les textes de notre auteur. On ne saurait nier que Dion ne soit fortement pénétré de la philosophie d'Antisthène et de Diogène; on ne saurait davantage révoquer en doute la parenté de son langage avec celui du fondateur de l'Académie. Toutefois nous pencherions, nous aussi, à retrouver avant tout ici la trace des enseignements de la Stoa. Ce qui contribue à rendre possible de telles divergences d'opinion entre ses modernes commentateurs, c'est qu'il n'est pas toujours aisé de trouver dans son élocution une terminologie assez caractérisée pour ne laisser place à aucune hésitation. Le terme φιλία, par exemple, n'est pas toujours employé par lui dans une acception nettement stoïcienne, au sens cosmologique du mot. Il a trop

1. Épict., I, 14, trad. Courdaveaux. Cf. M. Aur., VI, 38. Nous lisons, comme Stich : τονικὴ κίνησις et non τοπική. Cf. Bonhöffer, *op. l.*, I, 45, qui signale la synonymie τονικὴ κίνησις, σύμπνοια, συμπάθεια.

2. Bonhöffer, II, 45, 81.

3. Schmekel, *op. l.*, p. 244. Voir les textes allégués par lui de Sextus et de Cicéron.

4. Wendland, *Philo's. Schrf. ü. d. Vors.*, p. 11, adn. 2. Il se demande s'il ne faut pas lire μαντικὴ au lieu de ναυτική.

5. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1², p. 155 sq., surtout 156, adn. 1.

souvent recours à l'allégorie, à la comparaison. Il lui arrive trop fréquemment de déguiser les théories de ses maîtres sous le manteau de métaphores, au premier regard assez vagues, vraiment un peu générales. Considérons isolément des morceaux comme ceux où il célèbre l'harmonie de la cité divine, l'amitié qui règne parmi ses habitants, celui même que nous rapportions tout à l'heure sur la concorde nécessaire entre les éléments. Nous serons portés à n'y voir qu'une série d'amplifications brillantes, sur des lieux communs de morale pratique et vulgaire. C'est que tous appartiennent à des discours du genre de la diatribe. Sermonnaire, la tendance continuelle de Dion est de tout ramener au point de vue éthique. C'est, au surplus, le penchant de toute l'école en son temps, d'un Épictète, d'un Sénèque. Mais il suffit de rapprocher de ces endroits ceux où il parle, avec le vocabulaire du Portique de la ὁμόνοια et de l'ἁρμονία du cosmos pour que le sens s'en éclaire et précise[1]. S'il ne s'est pas servi lui-même du mot de sympathie, il accueille certainement l'idée. Lorsqu'il se donne plus libre carrière et ne s'astreint pas à l'usage des mots techniques, il ne dit rien du moins d'incompatible avec les conceptions essentielles de la Stoa. La physique des Zénon ou des Chrysippe s'accommoderait fort bien de sa morale. S'il semble souvent se faire l'écho d'Antisthène ou de Platon, cela était-il si inadmissible même chez un très pur adepte du Portique? L'école ne devait-elle pas infiniment au cynisme? Depuis Panétius et Posidonius surtout, ne faisait-elle pas largement accueil à l'Académie? Antisthène ou Platon peuvent avoir déjà développé des thèmes semblables. Mais ce n'est pas de quoi nier qu'ils ne prennent d'ordinaire, chez notre sophiste, un tour bien stoïcien.

Il n'est même pas interdit, peut-être, d'aller plus loin. Reconnaîtrons-nous ici la marque d'une influence plus prochaine, celle de Posidonius? Binder en est persuadé. Ses arguments rendent le fait très vraisemblable. Reprenons la série des termes plus ou moins synonymes que nous avons précédemment énumérés. Le premier est celui de τάξις. Insisterons-nous sur sa présence dans un écrit biblique de Philon, le *De Abraham* : τὴν ἐν τῇ φύσει τάξιν[2]? V. Arnim, dans ses *Fragments,* attribue la paternité du morceau à Chrysippe. Rien n'empêche évidemment que Posidonius doive l'expression à son illustre prédécesseur et qu'elle ne soit parvenue à Philon précisément par son intermédiaire. Mais l'idée et le mot de τάξις se rencontrent aussi, à plusieurs reprises, en deux passages du Π. κόσμου[3]. Surtout il est notable que, chez Dion, il forme un couple avec εὐκοσμία[4]. Or ce dernier mot paraît bien être pris en un double sens, comme plus loin κόσμος. L'εὐκοσμία de la cité idéale, ce n'est pas seulement la beauté de son organisation morale, le bel ordre qu'on y

1. Dion, 40, 36 sq.; 32, 122.
2. Philon, *De Abr.*, 13, p. 10; Arnim, *Frgm.*, II, Chrys., n° 917.
3. Π. κόσμ., 400a, 22; 396b, 23 sqq.
4. Dion, 36, 30; 36, 47.

voit régner. C'est aussi, quelque peu figurément il est vrai, sa magnificence matérielle. De même, plus bas, κόσμος signifie non plus seulement le cosmos dans l'acception philosophique habituelle, mais l' « ornement » comme dans le langage vulgaire. Ces jongleries, d'une sophistique un peu puérile, ne répugnaient pas à Posidonius. Nous en avons la preuve dans un texte de Simplicius[1]. Si, d'autre part, la ὁμόνοια était déjà célébrée par Chrysippe, l'opposition que Dion établit entre la concorde et la discorde (ὁμόνοια, στάσις) rappelle singulièrement la définition posidonienne de l'astre, σῶμα θεῖον, οὐδέποτε στάσιν ἔχον[2]. Enfin, le terme ἁρμονία revient nombre de fois sous la plume de l'auteur du Π. κόσμου, aussi bien d'ailleurs que la plupart des autres équivalents que nous venons de signaler chez Dion[3].

Au reste, l'explication la plus probable de cet accord tantôt successif, tantôt simultané du sophiste avec des philosophes de diverses écoles, c'est que son éclectisme est plus apparent que réel. Dans les discours que nous venons d'alléguer, qui sont eux-mêmes des spécimens du genre, Dion ne fait qu'étayer ses conseils de τόποι consacrés par la tradition et l'usage constant des prédicateurs de diatribes. Il avait sous la main des développements, on peut dire, tout faits. Nous ne possédons pas, sans doute, ses originaux, mais on en devine aisément le caractère. S'ils trahissent des souvenirs d'Antisthène et de Platon, ce n'est que dans la mesure où les philosophies des deux irréconciliables adversaires avaient été absorbées par le Portique. Si le posidonisme y a fortement frappé son empreinte, c'est que toute la moyenne Stoa, tous les penseurs, tous les orateurs qui gravitent autour d'elle, voient en Posidonius leur plus direct, leur plus puissant inspirateur. Cet ordre, cette harmonie supérieure que nous admirons dans l'univers, nous acheminent vers l'attribut le plus essentiel de Dieu, la providence, πρόνοια. Mais, avant d'y arriver, nous passerons par d'autres intermédiaires. Voici d'abord la εἱμαρμένη, l'ordre du monde conçu comme une inéluctable nécessité. Avant de montrer que l'idée que Dion s'en forme est bien purement stoïcienne, essayons d'interpréter et d'apprécier exactement les passages du sophiste où l'expression s'offre à nous. Ils diffèrent assez les uns des autres.

Dans le premier, tiré du second Π. βασιλείας[4], il s'agit du sort du bon roi et de la fortune qui l'attend après la mort : S'il advient que la loi nécessaire, la εἱμαρμένη, hâte la fin de ses jours et ne lui permette point d'atteindre à la vieillesse, du moins Zeus le jugera-t-il digne de vivre

1. V. Müller, *De Posid. Man., auct.*, p. 33. Simplic., *In phys. Arist.*, dans Bake, *Posid., reliq.*, p. 60. Bake cite un extrait des *Météorologiques* de Pos., d'autant plus significatif que nous y trouvons, avec le double sens de κόσμος, le couple τάξις-κόσμος. Cf. Dion, 3, 75.

2. Dion, 40, 35 sq., 37; 38, 11 ; 42, 14.

3. Dion, 3, 76; 40, 35. Cf. Π. κόσμ., aux passages cités. Sur l'ensemble, V. Binder, p. 77, texte et notes, et ch. III, adn. 6 et II, adn. 23.

4. Dion, 2, 78.

honoré dans la mémoire des hommes et d'être célébré dans des louanges immortelles, comme ce fut le cas, dit Alexandre, de notre aïeul, cet Héraclès dont les vertus firent penser qu'il était le fils de Zeus. A considérer le morceau isolé de ce qui le précède, on pourrait hésiter sur le sens qu'il faut attribuer au terme εἱμαρμένη. Ne pourrait-on le rendre par destin, l'acception littéraire et courante de l'expression? Mais l'idée qu'Alexandre est censé concevoir ici d'Héraclès, si proche de celle des Cyniques et des Stoïciens, nous induirait à elle seule à soupçonner que le texte du rhéteur est d'inspiration philosophique. D'autre part, le développement antérieur montre que la εἱμαρμένη ne doit pas s'entendre d'une puissance aussi indéterminée que le destin. Elle n'est que le résultat des volontés de Zeus lui-même qui tient en mains le sort des rois, fait vivre les bons jusqu'à un âge avancé, abrège l'existence des mauvais, comme le maître d'une ferme garde, à la tête de son troupeau, le taureau même vieux et décrépit qui a bien mérité de sa confiance, chasse impitoyablement, au contraire, celui qui se révèle inférieur à sa tâche, rempli qu'il est de défauts et de vices[1]. Ainsi replacé dans l'ensemble dont il fait partie, cet endroit du sophiste nous semble devenir parfaitement clair.

Restent deux autres textes, plus significatifs encore à notre avis. Si le vocable même de εἱμαρμένη ne s'y lit point, il est remplacé par les Μοῖραι, qui ne sont que la personnification d'une notion identique. Dans le quatrième Π. βασιλείας, Dion oppose le trouble des âmes mal réglées à la concorde parfaite de celle du sage : Nous qui sommes parvenus, conclut-il, à réaliser en nous une harmonie plus pure et meilleure que celle qui était auparavant dans nos âmes, nous voulons louer la bonté du sage démon, du dieu protecteur que les Parques favorables nous ont accordé de trouver quand nous avons joui d'une éducation, d'un enseignement pleins de sagesse[2]. Ailleurs enfin, l'épithète de τελεσφόροι accompagne le nom des Moires dans un passage où sont énumérés tous les dieux qui président à chacun des moments de la vie des mortels, surtout à la génération et à la naissance, toutes n'étant que des personnifications de la puissance suprême créatrice de tout en ce monde[3]. La εἱμαρμένη non plus que les Moires ne sont donc pas des forces aveugles ou capricieuses, mais bien des manifestations de la volonté providentielle de Zeus, de Dieu.

Des idées toutes voisines sont contenues dans de nombreux textes d'origine stoïcienne. La εἱμαρμένη, pour tout le Portique, est cet enchaînement des causes et des effets établi de toute éternité par la divine πρόνοια. « Elle est, dit Chrysippe, λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων. » Le terme est synonyme d'ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀναγκή. Elle reçoit encore d'autres noms, selon l'objet auquel elle s'applique. Tout a été, est, ou sera par elle : λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα

1. Dion, 2, 73 sqq; 75, sqq.
2. Dion, 4, 139.
3. Dion, 7, 135.

γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται; — κίνησις αΐδιος, συνεχὴς καὶ τεταγμένη[1]. Pour Zénon, elle est δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης, et l'on peut aussi la nommer πρόνοια et φύσις[2]. Les Moires tirent leur nom de la division entre elles trois de ce λόγος organisateur et de ses attributs. « Tout se fait selon le destin. Telle est la doctrine de Chrysippe dans le *De Fato*, de Posidonius dans le second et de Boethos dans le premier livre de leurs ouvrages sur ce même sujet. » — « Le destin, c'est la succession des choses dans leur liaison, la raison selon laquelle le monde est gouverné[3]. » A ce texte de Diogène Laërte et à ceux que nous venons d'alléguer, nous en pourrions confronter plus d'un de ceux collationnés dans le répertoire de V. Arnim. Mais Épictète, le Π. κόσμου, l'*Etna,* suffiront à nous apporter les témoignages de la moderne Stoa. « Les Parques ne sont que les exécutrices de la volonté de Zeus. — Vas-tu t'emporter, t'indigner contre les arrêts de Zeus, contre ce qu'il a lui-même décidé et arrêté avec les Parques, quand elles assistaient à ta naissance avec leurs fuseaux[4] ? » — « Nous ne croyons pas, disait le *De Mundo,* qu'on entende par Nécessité (ἀναγκή) autre chose que Dieu même en tant qu'invincible essence; on l'appelle aussi εἱμαρμένη ou destin, car le mot signifie nouer; de même πεπρωμένη, car tout a ses bornes, et il n'est rien, dans la nature, qui ne soit fini, et aussi Μοῖρα ou sort, car la racine de ce terme est μεμέρισθαι, distribuer. Ce que l'on dit d'ailleurs des Parques et du fuseau qu'elles filent, se rapporte aussi, en quelque degré, au même ordre d'idées. Chacune des trois Μοῖραι a pour domaine un moment différent du temps. Le fil du fuseau peut être regardé soit comme filé, soit comme à filer, soit comme en train d'être filé. L'une a pour sa part le passé, d'où son nom d'Atropos; ce qui est accompli, en effet, ne saurait être changé. Lachésis préside à l'avenir, car tout attend ici-bas le sort que la nature lui a fixé. Clotho règne sur le présent; elle file et façonne à chacun son lot. Or il est clair sans doute que, par tout ceci, on n'entend rien que Dieu même, comme le marque le célèbre Platon[5]. »

Chez les Stoïciens, le mot εἱμαρμένη et ses synonymes ont cosmologiquement une signification plus précise. Ce n'est pas au hasard qu'ils adoptent l'étymologie εἴρειν. La mission de la εἱμαρμένη est de maintenir la cohésion des parties du cosmos. Elle est, selon Philon, la puissance, εἴρουσα τὰς ἑκάστων αἰτίας[6]. Elle unit, désunit tour à tour les quatre éléments, qui deviennent ainsi des *fatalia,* obéissent au *Fatum,* et en même temps le créent, causent la formation du monde et sa dissolution.

1. Dion, 2, 78, τὸ τῆς εἱμαρμένης ἀναγκαῖον. Arnim, *Frgm.*, II (Chrys.), n°s 913, 914.
2. V. Arnim, *Frgm.*, I (Zeno), n° 176 (Aétius, I, 27, 5; Diels, 322b,9).
3. Diog. Laërte, VII, 149.
4. Épict., I, 12, 25.
5. Π. κόσμ., 401b, 8 sqq.
6. Philon, *De Incorr. mundi,* p. 208 B. Cf. Sudhaus, *Aetna*, p. 133, et Wendland, *Phil. Schr. ü. d. Vors.*, p. 29, adn. 3.

Scire quot et quae sint magno fatalia mundo
Principia (occasus metuunt, ad saecula pergunt,
Et forma aeterno religata est machina vinclo [3]).

La parole de Dion ne porte pas l'empreinte aussi directe des doctrines de l'école, dont il n'a pas souci de se montrer si scrupuleux disciple. Il n'en trahit cependant pas l'esprit, quand, selon sa coutume, il en interprète les enseignements du point de vue de l'éthique.

Si la εἱμαρμένη est bien entendue par Dion au sens stoïcien de l'expression, c'est encore dans le même esprit qu'il parle de la Fortune, τύχη.

Mais ici quelques observations préliminaires sont indispensables. On aurait lieu de s'étonner à juste titre que des trois Π. τύχης qui nous ont été conservés parmi les œuvres du sophiste (or. 63, 64, 65), les deux premiers soient pour nous comme s'ils n'étaient pas. Mais Empérius et V. Arnim ont démontré d'une manière, il nous semble, définitive, l'inauthenticité de ces deux oraisons. Dans l'oraison 64, la loi de l'hiatus n'est jamais observée. L'écrivain, d'ordinaire, s'y astreint étroitement, sauf deux exceptions dans les *Dialogues,* où la nature même du genre n'en faisait point une condition aussi rigoureuse de la correction du style. Chose plus étrange, peu croyable d'un si fervent adorateur de l'harmonie verbale, on y voit entassées, sans aucun remords, les plus disgracieuses consonances. Dans le discours 63, l'hiatus aussi est fréquent. Mais surtout l'abus des figures appelées *isocolon, homoioteleuton* est poussé jusqu'à la puérilité. Rien de plus languissant, de plus fatigant, que ce spécimen accompli de l'Asianisme le plus médiocre. Même dans ses autres *encomia,* le Π. ἔθους, le Π. νόμου, Dion se sert des ornements inventés par Gorgias avec discrétion, goût, habileté. Rien enfin ne relève, dans ces deux faibles ouvrages, la banalité, la pauvreté, l'indigence extrêmes du fond. Dans l'un, sauf une anecdote joliment contée sur le peintre Apelle, c'est un rendez-vous général de tous les clichés les plus usés, de tous les τόποι les plus désuets sur la Fortune. Dans l'autre, la suite des idées offre, au début, de si profondes lacunes, qu'on serait tenté de croire à la perte d'un considérable fragment. On nous promet de justifier la Fortune des accusations imméritées dont l'accablent les hommes, puis ce n'est qu'une amplification d'écolier sur la puissance de la déesse. L'orateur se perd dans une longue digression sur Naples, l'éloge de la ville, l'histoire de ses origines. Rien qui, pour la connaissance de la pensée de Dion, présente le moindre intérêt. Rien qui fasse, dans le sophiste, présager le philosophe [2].

Au contraire, c'est aux temps qui suivirent sa conversion morale que nous ramène le troisième Π. τύχης (or. 65). Non pas que cet ouvrage nous soit parvenu intact. Y avait-il même, à l'origine, rien de pareil,

1. *Aetna,* V. 228 sqq. Sur la εἱμαρμένη, Cf. Binder, *op. l.*, pp. 77, 78; Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1^2, p. 144, adn. 1 et 2; 145, adn. 1, 23; Sudhaus, *Aetna,* p. 133.
2. V. Arnim, *Leb. u. W.*, pp. 158 sqq.

dans la collection des homélies dionéennes? Ce n'est pas bien certain. Erwin Rohde, V. Arnim, Schmid, sont bien près d'estimer qu'elle a été fabriquée, sans beaucoup d'art, par le même rédacteur dont la critique accommodante n'hésitait pas à faire honneur à l'orateur qu'il aimait, de deux discours manifestement inauthentiques. L'exorde s'y répète, sans variante appréciable, jusqu'à sept fois. On ne saurait nier assurément que Dion ne craint pas, pour mieux graver ses préceptes dans la mémoire et l'intelligence de ses auditeurs, de revenir sur les mêmes pensées. Néanmoins ce luxe, trop exubérant, est suspect. Probablement ce thème de la Fortune était un de ceux qu'il avait le plus fréquemment traités. Il l'aimait pour les paradoxes qu'on y pouvait soutenir et qui le rendaient piquant. L'éditeur antique, qui fut, en l'occurrence, toutes proportions gardées, l'Arrien de cet autre Épictète, a fait ici une mosaïque de centons divers où il croyait recueillir la fleur des enseignements du maître. Le bouquet est maladroitement assemblé; mais c'est bien dans le champ du moraliste de Pruse que la gerbe a été glanée[1]. Recourons donc, sans inquiétude, au troisième Π. τύχης. D'autres passages, tirés d'ailleurs, compléteront notre information.

Le reproche que les humains ont coutume de faire à la Fortune, c'est d'être capricieuse et aveugle. Ils se trompent. Ils la jugent mal, ignorant sa vraie nature. Ils ne songent pas qu'elle est divine. Dans le premier Π. βασιλείας, Dion proclame que la volonté de la déesse, volonté consciente et non pure fantaisie de femme, le conduit lui-même à la cour de Trajan. Il n'est pas venu ἄνευ θείας τύχης[2]. Ce n'est pas sans la participation des dieux et de la τύχη qui les sert, ἄνευ θείας βουλήσεως καὶ τύχης, que l'idée précisément qu'il y a des dieux est venue aux mortels par l'intermédiaire des premiers devins, ces hommes divins[3]. Τύχη encore et aussi les Muses et Apollon ont fait d'Homère le plus grand des poètes, οὐκ ἄνευ θείας τύχης, ἄνευ Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας[4]. Les dieux et τύχη sont constamment unis. Les villes, les cités, ont plus à pâtir de l'ignorance de leurs intérêts et des fautes de ceux qui les gouvernent, qu'elles n'ont à souffrir des dieux et de la fortune[5]. Comme le soldat ne peut espérer éviter tous les traits qui fondent sur lui dans la bataille et a besoin, contre leur atteinte, d'une cuirasse à toute épreuve, de même ceux qui cheminent dans la vie ne se doivent point flatter d'éviter tous les coups du sort, ὑπὸ μηδενὸς παίεσθαι τῶν ἐκ τῆς τύχης; mais il faut une âme forte qui ne se laisse point abattre[6]... Il est fou de vouloir passer entre les gouttes de la pluie sans avoir de quoi s'en garantir, fou aussi de vouloir, sans la force de l'âme, échapper aux traits de la Fortune,

1. Dion, 65.
2. Dion, 1, 55.
3. Dion, 1, 57.
4. Dion, 53, 6.
5. Dion, 34, 28.
6. Dion, 16, 6.

infiniment plus nombreux que les gouttes de l'eau du ciel[1]. Comme il y a des maux, il y a des biens qui nous viennent de la Fortune[2]. Trois formes de cités peuvent être heureuses, si, à leur fondation, président la loi, la justice, une divinité favorable et une fortune pareille : γιγνομένων κατὰ νόμον καὶ δίκην μετὰ δαίμονος τ' ἀγαθοῦ καὶ τύχης ὁμοίας[3]. Τύχη est déesse : τὴν τύχην θεὸν οὖσαν[4].

Au fond, cette notion de la τύχη n'est pas sensiblement différente de celles que nous venons précédemment d'étudier. Elle est proche parente de la εἱμαρμένη. La Fortune était regardée par la Stoa comme une divinité, ou, comme le dit Simplicius, un θεῖον καὶ δαιμόνιον[5]. C'est ainsi que son identité foncière avec la εἱμαρμένη se démontre et s'établit. Rien ne peut se mouvoir, rien ne peut être en aucun état qu'en conformité avec la nature universelle des choses[6]. Ce qui autorise l'usage en un sens philosophique du terme τύχη emprunté au langage courant, c'est que nous sommes ici en face d'une de ces formes de la Nécessité que le raisonnement humain ne peut toujours découvrir, ἄδηλος αἰτία τῷ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ[7]. C'est pourquoi les profanes parlent du Hasard. Il ne saurait exister aux yeux du sage. S'il est, aux événements de ce monde, des causes que nous désignons par τύχη, faute d'avoir su les atteindre, ce n'est pas qu'elles contredisent en rien la théorie de la nécessité universelle. Elles n'en sont qu'un effet, bien que le lien qui les y rattache nous échappe encore. Ainsi doivent être interprétées chez Dion des locutions comme κατά ou διὰ τύχην τινά. Arion tombe, par fortune, dans les flots d'où le sauvent les dauphins. On voit des lutteurs inexpérimentés remporter la victoire non par leur science ou leur habileté aux arts de la palestre, mais par l'effet de la Fortune[8].

C'est donc que rien ne va à la dérive, ne vogue à l'aventure dans l'univers. Le cosmos, être vivant, organisé, dont toutes les parties sont dans une intime harmonie, gouverné par des lois immuables, est mené ou dirigé par la Providence, la πρόνοια. Le λόγος créateur est avant tout πρόνοια. « Considéré comme la cause de toutes les formations naturelles, l'être originel, la loi générale s'appelle nature; comme principe de la création et du développement du monde, conformes à un plan, dirigés vers un but, providence; et ces deux concepts se fondaient souvent l'un dans l'autre[9]. »

Dion ne pouvait pas ne pas professer sur ce point les doctrines du Portique. C'est ce que prouvent nettement nombre d'endroits de ses œuvres. L'univers est heureux, régi par la providence, soumis au plus

1. Dion, 16, 8.
2. Dion, 17, 12.
3. Dion, 3, 45.
4. Dion, 65, 6.
5. Simpl., *Phys.*, 333, 4.
6. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1[4], p. 161, adn. 2.
7. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1[4], p. 167, adn. 3; Cf. Plut., *De Fato*, 7, p. 572 a.
8. Dion, 32, 61 ; 12, 35.
9. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1[4], p. 161, adn. 3.

juste et au meilleur des gouvernements, μετὰ τύχης τε ἀγαθῆς καὶ δαίμονος ὁμοίου καὶ προνοίας καὶ ἀρχῆς τῆς δικαιοτάτης τε καὶ ἀρίστης[1]. On voit que la τύχη ne se distingue pas ici de la πρόνοια. Les héros auxquels nous élevons des statues sont des mortels à qui fut imparti quelque chose de la puissance et de la providence divines, καὶ θείας τινὸς δυνάμεως καὶ προνοίας, ὡς ἂν εἴποι τις, οἱ τοιοῦτοι μετέχουσιν[2]. L'impiété, c'est de ne croire ni à la Providence ni au Créateur, μηδενὸς μήτε προνοοῦντος μήτε πρότερον ἐργασαμένου τὸ πᾶν[3]. Les impies, ce sont les sectateurs d'Épicure. Le sens stoïcien du passage dont nous extrayons ces lignes, éclate dans cette identification du premier principe créateur de l'univers avec la πρόνοια. Être méchant, c'est agir contre la volonté des dieux, ἐναντίως τῷ θείῳ τε καὶ δαιμονίῳ πράττειν[4]. La Providence veille sur les hommes. Elle leur envoie des conseillers sages qui s'offrent spontanément à leur tenir des discours appropriés et profitables, ὧν γάρ οἱ θεοὶ προνοοῦσιν, ἐκείνοις παρασκευάζουσι καὶ συμβούλους ἀγαθοὺς αὐτομάτους καὶ λόγους ἐπιτηδείους καί συμφέροντας εἰρῆσθαι[5].

La perfection du cosmos, obéissant ainsi à une force divine, démontre encore la Providence. Tout tend vers une fin. Cette conception de la téléologie cosmique qui revient à chaque page d'Épictète est un véritable lieu commun dans l'école. C'est une mine inépuisable de développements brillants, tout prêts pour l'éloquence. Rien de surprenant, par suite, si nous la retrouvons chez Dion. Voyez le soleil! Combien ne l'emporte-t-il pas en bonheur sur tous les hommes, lui qui est dieu! Montre-t-il jamais qu'il lui fâche de nous servir à travers l'éternité, de tout faire pour notre conservation? Pourrait-on dire qu'Hélios, à travers les âges, fasse rien d'autre que ce que réclament les besoins des mortels? Il crée et distingue les saisons; il fait croître et nourrit à la fois tous les animaux, toutes les plantes. Il préside au plus beau des spectacles et au plus agréable, la lumière, sans laquelle au ciel et sur terre toute autre beauté perd son prix, sans laquelle la vie même n'a plus de charmes. Ces grâces, il n'est jamais las de nous les accorder. Sans doute, on pourrait dire que, de toutes les servitudes, il subit la plus dure. S'il se négligeait en effet le moins du monde, s'il manquait à son poste, rien n'empêcherait le ciel tout entier, toute la mer, toute la terre de périr à jamais. Cet univers si magnifique à contempler semblerait le règne du plus honteux, du plus horrible désordre. Au contraire, comme l'artiste habile à faire résonner harmonieusement sous ses doigts les cordes de la lyre, jamais il ne sort du concert le plus pur et le plus sublime; il s'en tient à une seule route toujours immuable. Et, comme la terre, pour enfanter les plantes, les développer, les porter à leur maturité, a besoin de sa chaleur, comme elle est, cette chaleur, nécessaire aux animaux

1. Dion, 1, 42.
2. Dion, 31, 95.
3. Dion, 12, 37.
4. Dion, 36, *loc. l.*
5. Dion, 32, 12.

pour subsister, pour jouir du bien-être qui est selon leur nature, comme nous autres humains la réclamons plus encore, nous qui, moins que tous autres, pouvons nous passer de son secours, il s'est rapproché de plus en plus de notre séjour et il a fait l'été. Ainsi tout croît, profite, grandit pleinement; ainsi les mortels connaissent la félicité, la joie admirable et divine d'une fête continuelle. Comme, d'autre part, les autres êtres et nous-mêmes avons besoin de la température contraire, — car nos corps veulent le froid pour se concentrer et les plantes pour resserrer leurs parties, car la terre ne peut se passer de la pluie, — Hélios s'écarte de nouveau de ce monde à la distance qui convient. Voilà comme, en toute sécurité pour le cosmos, dans la plus juste des mesures, il a su borner toutes choses aux limites qu'exige notre bien. S'il venait trop près du monde, tout s'enflammerait; s'il s'éloignait un peu au delà du cercle qu'il parcourt, tout périrait de froid. Mais, comme nous n'avons pas assez de forces pour supporter de trop brusques changements, il les ménage, les prépare peu à peu, si bien que nous ne voyons pas qu'il nous achemine, à travers le printemps, à souffrir l'été, nous entraîne, par l'automne, à endurer l'hiver. Si bien que, nous échauffant peu à peu au sortir de l'hiver, nous accoutumant par degrés au froid après l'été, il nous conduit, sans nous faire pâtir, à chacun des extrêmes. Comme, en outre, c'est une joie si grande de voir la lumière qu'il n'est pas de travail possible sans elle, tandis que nous n'en avons que faire pour nous abandonner au plein repos du sommeil, il a voulu que le temps de la veille fût le jour, celui du repos la nuit. Et il accomplit sa révolution autour de la terre entière, ici plongeant les hommes dans le sommeil, ici les en tirant, disparaissant pour ceux qui n'ont plus besoin de ses rayons, se montrant toujours à ceux qui les désirent. Dans ce grand œuvre, il ne connaît point de fatigue. Et quand de tous les dieux le plus beau, le plus visible, ne dédaigne pas d'avoir souci de la race mortelle, l'homme qu'anime l'amour de la divinité, qui a vraiment toute intelligence, peut-il se croire accablé sous le poids du devoir? Ne s'efforcera-t-il pas d'imiter, autant qu'il est en lui, cette puissance amie de l'humanité[1]? »

Dion aime à prêcher sur ce texte. Ailleurs, il s'écrie encore : « Comment les hommes auraient-ils pu rester sans connaître ni concevoir celui qui a tout semé, tout planté, qui nourrit et entretient toutes choses, quand de toutes parts ils se sentaient pénétrés, remplis de la présence de l'être divin, par l'ouïe, la vue, en un mot par toutes les perceptions de leurs sens, quand ils habitaient sur la terre et voyaient la lumière des cieux, quand ils avaient en abondance la nourriture qu'il leur fallait? Dans cet état, pouvaient-ils, s'ils réfléchissaient, ne pas admirer autour d'eux la divinité et la chérir? Et en même temps qu'ils étaient attentifs à la succession des saisons, ils trouvaient qu'elles s'écoulent, réglées, également éloignées, pour leur plus grand bien, de l'un et de

1. Dion, 3, 72 sqq.

l'autre excès... Ne voit-on pas le soleil se retirer pendant la nuit pour permettre aux astres moins étincelants de se lever et de briller sur toute la terre, en l'absence d'une lumière plus puissante? Puis les astres, à leur tour, cèdent la place au soleil, sans croire qu'ils perdent en rien de leur dignité, sans qu'ils aient à se plaindre de la puissance de ce dieu. Ne voit-on pas ce même soleil, parfois, au milieu du jour, entrer dans l'ombre et Séléné accourir, à qui c'est lui qui prête ses rayons? N'est-il pas caché souvent par les plus légers nuages, par quelque buée qui s'élève des marais ou des fleuves, au point, tantôt d'en être entièrement obscurci, tantôt de ne nous envoyer que des traits grêles et sans force[1]? »

Il serait, ce semble, difficile d'imaginer plus belle et plus éloquente peinture de la Providence et de son ubiquité, rien non plus qui s'accorde mieux avec la pensée de la Stoa tout entière. Pourtant on aurait des motifs de douter sérieusement que Dion s'inspire ici de l'école. A quiconque, en effet, Xénophon est un peu familier, ces pages harmonieuses suggèrent si fortement le souvenir de développements pareils dans les œuvres du socratique, qu'elles ne sauraient passer pour une simple et fortuite réminiscence et que la certitude s'impose d'une imitation directe. L'analogie est si évidente que Hagen a cru que le rapprochement des textes suffirait, sans autre commentaire, à entraîner la conviction de son lecteur[2]. A son exemple, nous ferons ce parallèle à notre tour. Encourageant ses soldats à s'habituer progressivement à l'abstinence et aux privations, Cyrus les exhorte ainsi : « Toute modification qui vient peu à peu rend toute espèce de nature capable de supporter toute sorte de changement. C'est ce que nous enseigne la divinité, en nous faisant passer par degrés de l'hiver aux chaleurs brûlantes de l'été et des chaleurs aux froids rigoureux[3]. » Ne voilà-t-il pas l'idée que le sophiste nous offrait tout à l'heure, appuyée du même exemple? Mais il y a mieux encore. Lisons les *Mémorables*[4] : « Dis-moi, Euthydème, t'est-il jamais arrivé de réfléchir au soin que les dieux mettent à procurer aux hommes ce dont ils ont besoin? — Non, par Zeus, je n'y ai jamais songé. — Mais, du moins, tu sais qu'avant tout, nous avons besoin de cette lumière que les dieux nous fournissent? — Par Zeus, si nous ne l'avions point, nous serions comme des aveugles, en dépit de nos yeux. — De plus, il nous faut du repos, et les dieux nous donnent la nuit le plus doux des délassements... Et le soleil! Après qu'il a franchi le solstice d'hiver, il revient, mûrissant certaines productions, tandis qu'il en dessèche d'autres dont la maturité est arrivée. Puis, après ce double bienfait, au lieu de s'approcher trop près, il se retire, afin de ne pas nous nuire par une trop forte chaleur. Lorsqu'il est en train de s'éloigner une seconde fois, parvenu, comme nous le sentons clairement, à

1. Dion, 12, 29 sqq.
2. Hagen, *op. l.*, p. 30.
3. Xén., *Cyrop.*, 62, 29.
4. Xénoph., *Mém.*, IV, 3 à 8.

une distance qu'il ne peut franchir sans nous exposer à périr de froid, il se tourne de nouveau vers nous, se rapproche et regagne la partie du ciel où il peut nous rendre le plus de services. — Par Zeus, il semble bien que tout cela n'arrive qu'en faveur de l'homme. — En outre, comme il est certain que nous ne pourrions supporter ni le chaud ni le froid, s'ils survenaient inopinément, le soleil ne s'approche-t-il pas peu à peu et n'est-ce point peu à peu qu'il s'éloigne, de sorte que, sans nous en apercevoir, nous arrivons aux températures extrêmes? » Ne trouvons-nous pas ici, dans la conduite toute pareille des arguments, dans la mise en œuvre d'un même thème, dans l'usage des mêmes expressions, la preuve palpable que c'est Xénophon, Xénophon seul, qui a été le modèle de notre rhéteur?

A y regarder de plus près, toutefois, des différences ne s'accuseraient-elles pas et qui prendraient, plus l'examen serait attentif, davantage de corps? Sans doute l'Allemand Wegehaupt, après Hagen, dans un travail minutieux, mais trop peu critique, signale la ressemblance des passages de Dion avec la *Cyropédie* et les *Mémorables*. Mêmes développements sur le jour et la nuit, sur les plantes nécessaires à notre nourriture. L'un et l'autre attribuent la même épithète de φιλανθρωπία à ces soins dont les dieux ou le soleil sont si généreux envers les hommes[1]. Mais, en même temps, une observation échappe à Wegehaupt qu'il ne présente, à vrai dire, qu'en passant et sans en soupçonner, peut-être, toute la portée. Le sophiste, avoue-t-il, a un peu modifié ce qu'il empruntait aux *Apomnemoneumata*. Il charge le soleil d'un rôle que Xénophon réservait aux dieux. La remarque a son prix, nous le verrons plus tard[2].

Pour le moment, nous sommes en face du problème que voici : d'une part, il est indéniable que Dion a suivi de près les *Mémorables*; de l'autre, il ne l'est pas moins que les deux textes du sophiste, pris en eux-mêmes, cadrent on ne peut mieux avec les idées familières au Portique sur la Providence divine. Comment résoudre cette difficulté?

Est-ce là un pur effet du hasard? Il y a peu d'apparence. Serait-ce alors à Xénophon seul qu'il faudrait demander la réponse à la question? S'il en était ainsi, nous rencontrerions aussitôt une explication qui ne laisse pas d'être spécieuse et qu'a proposée Krohn, dans une brochure qui fit, en son temps, quelque bruit. Les deux passages principaux où Socrate, dans les *Mémorables,* prend un plus libre essor dans la spéculation (*Apom.*, I, 4; IV, 3) traitent de la preuve téléologique de l'existence et de la providence des dieux. Dans ces deux morceaux, Xénophon affirme avoir assisté en personne à la conversation. Pourtant ces deux fragments ont un caractère à part. On y retrouve si peu l'ordinaire sécheresse de l'apologie que le disciple fait du maître, nous y voyons un Socrate si peu ennemi des considérations métaphysiques, qu'on s'est étonné de voir le mémorialiste d'ordinaire si timoré, si circonspect,

1. Dion, 3, 81; Xénoph., 3; Dion, 3, 77; Xén., 5, 6; Dion, 83; Xén., 3.
2. Wegehaupt, *De D. C. Xen.*, *sect.*, p. 13.

aussi hardi, aussi peu pareil à lui-même. Krohn voit partout l'interpolation dans les *Mémorables*. Il devait, à plus forte raison, la soupçonner ici. Laissons de côté les arguments par lesquels il croyait pouvoir étayer sa conviction de l'inauthenticité du livre I, 4. Il s'agit là, en effet, de spéculations purement anthropologiques et, de plus, Dion n'a rien emprunté à ce chapitre. Il n'en est pas ainsi de ce qu'on lit dans la troisième section du quatrième livre. L'idée essentielle en est, comme chez notre auteur, que le monde tout entier, tel que les dieux le gouvernent, a été créé pour le bien de l'homme. C'est en passant en revue toutes les parties de l'univers que Socrate démontre sa preuve de l'existence de Dieu par les causes finales. La nature tout entière est appelée par lui à la rescousse. Tout y témoigne en faveur de l'ἐπιμέλεια divine. Or, selon le critique allemand, ce n'est pas ainsi que le philosophe la comprenait, de l'aveu des *Mémorables* même. Oui, les dieux ont souci des hommes. Ceux-ci s'imaginent à tort que les immortels, de nos actions, savent ceci, ignorent cela. Au contraire, rien ne leur échappe, ni nos actes ni nos paroles, non pas même nos délibérations dans le silence de nos cœurs. Partout présents, ils sont là pour enseigner les hommes sur toutes les choses humaines. Voilà le vrai langage de l'authentique Xénophon. Cette façon d'entendre l'ἐπιμέλεια divine n'a rien de commun avec la téléologie que nous rencontrions plus haut, frauduleusement introduite là où elle n'avait que faire.

Il y a donc un faussaire. Mais lequel? Si nous voulons des précisions, Krohn est prêt à les fournir. A bien peser les expressions du texte, la nuit, au chapitre quatrième du livre III des *Mémorables,* apparaît comme une substance dont la réalité est positive, tout de même que les étoiles qui viennent en tempérer l'obscurité. Enfin, tout en consentant les réserves qui lui paraissent nécessaires, il relève l'analogie du paragraphe 8 avec un endroit du *De Natura deorum :* « Tant de feux et de si nombreux, non seulement ne nuisent en rien à la terre ni aux êtres qui y vivent, mais au contraire leur sont profitables, dans des conditions telles d'ailleurs que si on les déplaçait de leur lieu, ce serait l'incendie causé par de si puissantes chaleurs, quand viendraient à manquer à la fois la mesure et le tempérament[1]. » A s'en rapporter enfin à la manière dont Socrate semble se représenter l'univers, à l'explication qu'il donne notamment du teint basané des habitants de l'Éthiopie, il ne craint pas de risquer une hypothèse plus audacieuse encore. L'interpolateur appartiendrait au moyen Portique; ce serait un disciple de Posidonius[2].

Rien d'étonnant dès lors si les *Mémorables,* et Dion qui les imite, s'entendent à merveille avec la Stoa. Ce serait elle qui parle par la bouche du Socrate de Xénophon. Quel parti, si son attention avait été attirée sur ce point, si déjà, en son temps, on avait découvert nombre de points de contact entre le rhéteur et Posidonius, Krohn n'aurait-il pas

1. Cic., *N. D.*, *l. laud.*
2. Krohn, *Socrates u. Xenophon*, p. 46 à 60.

tiré du parallélisme des *Apomnemoneumata* et des développements de notre sophiste! Malheureusement, ce ne sont ici que les constructions ingénieuses, mais fragiles, d'un philologue aventureux. Dümmler, dans ses *Akademika*[3], croit rencontrer ailleurs l'explication du problème. Tous ces motifs internes de suspicion se ramènent à la conviction qu'une conception téléologique, digne de ce nom, de l'univers, est impossible avant Aristote. Ils se réfutent d'eux-mêmes si l'on démontre que les germes en sont bien antérieurs à Socrate. Si l'analogie est frappante entre la pensée dans les *Mémorables* et les opinions des Stoïciens, c'est simplement que le Socrate de Xénophon est, comme l'était probablement le Socrate historique, un penseur plus éclectique que, d'ordinaire, on ne pense. Il ne repoussait pas tout des doctrines des maîtres ioniens dont les dogmes devaient se fondre dans la philosophie du Portique.

Mais est-il vraiment d'une méthode rigoureuse, en l'état de nos connaissances sur les spéculations des présocratiques, même en ce qui concerne les plus fameux et les plus célèbres, un Diogène d'Apollonie, un Anaxagore, de se permettre d'interpréter ainsi les fragments trop rares et trop épars qui nous restent d'eux ? N'y a-t-il pas imprudence à vouloir y trouver, non seulement le germe, mais encore le complet épanouissement de la théorie des causes finales que nous rencontrons dans les *Mémorables?* Si grande que soit l'habileté de l'exégète, si imposant que paraisse tout un arsenal de textes rapprochés avec art, interrogés avec une ingéniosité subtile, n'est-ce pas aller trop loin que de dénoncer, dans le νοῦς d'Anaxagore, un premier crayon d'une conception finaliste de l'univers? N'est-ce pas céder au désir de reconstituer avec des membres disjoints dont le lien profond nous échappe, le corps entier de la philosophie de Diogène l'Ionien, que de soutenir en dernière analyse que Xénophon lui est redevable de presque tout ce qu'il prête de métaphysique à Socrate? Une doctrine de la finalité aussi définitivement constituée, aussi arrêtée dans toutes ses parties que celle des *Mémorables,* suppose la croyance à un dualisme absolument libéré de toute attache avec le monisme des Ioniens. Tant s'en faut, semble-t-il, qu'on puisse attribuer rien de tel à Diogène ni Anaxagore!

Dümmler succomberait donc, pour son compte, aux mêmes tentations que Krohn, et sa réponse à la difficulté qui nous occupe ne serait pas moins systématique que la sienne. Au fond, tous deux s'émeuvent, peut-être plus que de raison, d'un Socrate qui s'abandonne à des conceptions aussi élevées que celles dont nous parlons. Elles n'étaient que l'aboutissement naturel du cours de sa pensée : « Sa conception de la nature est essentiellement téléologique. Mais il ne s'agit pas de cette téléologie profonde qui découvre les rapports internes des différentes parties de la nature et la fin, innée en chaque être naturel, de son existence et de sa

3. Dümmler, *Akad.,* VI, pp. 96 sqq.

conservation. Au contraire, il s'agit d'une finalité externe qui rapporte toute chose au bien de l'homme comme à son but suprême. Comment les choses reçoivent-elles cette destination? Socrate l'explique encore en invoquant des dispositions également tout externes prises par une raison qui, à la façon de l'ouvrier, a donné à chaque chose cette appropriation toute accidentelle à l'égard de la chose même. Dans la morale socratique, la sagesse qui doit régir l'activité humaine devient une réflexion toute externe sur l'utilité des actes particuliers. De même ici Socrate ne sait pas se représenter autrement la sagesse qui a formé le monde. Il montre de quelle sollicitude pour nous témoigne l'existence de la lumière, de l'eau, du feu et de l'air. Non seulement le soleil nous éclaire le jour, mais la lune et les étoiles nous éclairent la nuit. Les constellations nous indiquent la division du temps; la terre nous fournit notre nourriture et satisfait tous les autres besoins de la vie; le changement des saisons nous évite l'excès de la chaleur ou du froid. Socrate, par sa téléologie, a fondé cette conception idéaliste de la nature qui, dès ce moment, règne dans la philosophie naturelle des Grecs et qui, malgré les abus qu'elle a entraînés, s'est montrée, jusqu'à nos jours, si féconde dans la physique empirique[1]. »

Il y a donc excès à refuser au Socrate historique les conceptions téléologiques que Xénophon témoigne avoir été les siennes. On en voit, du reste, les limites. Mais si nous sommes assez peu fixés sur la manière exacte dont il comprenait la divinité, rien, par ailleurs, ne nous autorise à nier qu'il ait professé une doctrine anthopocentrique de la finalité comme celle que lui prête son disciple. Il est également oiseux de supposer que le texte des *Mémorables* ait été altéré par des additions postérieures à la mort de son auteur et qui refléteraient les doctrines de la Stoa. Superflue aussi l'hypothèse dont Dümmler n'est pas éloigné, de deux rédactions de ce même ouvrage, dont la première, plus hardie, restait tout près de l'enseignement d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie, tandis que la seconde, celle que nous possédons, tronque, estompe, dilue leurs préceptes sous un luxe de précautions apologétiques, avec une stratégie qui veut être savante, mais ne sait pas toujours paraître adroite. Il faut aussi renoncer à revenir, comme le critique des *Akademika*, au stoïcisme par un détour, par l'hypothèse d'une mine commune où Xénophon aurait puisé comme le Portique, si bien que Dion pouvait croire, en s'inspirant de Xénophon, ne pas trahir ses maîtres habituels.

A n'interroger que le seul Xénophon, nous voilà contraints d'avouer que nous n'avons pas gagné beaucoup de terrain. Serons-nous plus heureux en confrontant de nouveau le sophiste et le socratique? C'est ainsi que procède Joël[2], pour aboutir d'ailleurs à des conclusions que nous n'adopterons pas sans quelques réserves. Il ne pouvait n'être point frappé de l'étroite parenté des textes de Dion avec les *Apomnemoneu-*

1. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1³, 144-5; trad. Belot, p. 159-161.
2. Joël, *Der echte u. d. Xenoph. Sokrates*, II, p. 380 sqq.

mata. Mais l'originalité de son apport critique consiste à donner toute sa valeur à l'observation de Wegehaupt que nous rapportions plus haut, à en tirer tout ce qu'elle contient de substantielles conséquences. C'est le soleil qui a souci des hommes, qui leur donne cette lumière dont ils ne sauraient se passer. Par lui, ici-bas, tout naît, s'accroît, prospère. A ses bienfaits nous devons la nourriture de nos corps. La nuit apparaît comme une relâche nécessaire à nos travaux. L'importance des saisons successives, des insensibles transitions qui nous en rendent le changement supportable, tout est, chez Dion, souligné comme dans les *Mémorables*. Hélios, dit le sophiste, le plus beau, le plus éclatant de tous les dieux, celui qui se manifeste plus que tous les autres aux mortels, ne poursuit d'autre but que leur plus grand bien, ἀνθρώπων ἐπιμελούμενος, et cela parce qu'il les aime, φιλάνθρωπος. Les dieux se comportent pareillement dans les *Mémorables*. Mais, chez Dion, *Hélios seul* remplit ce rôle tutélaire. Si donc entre le sophiste et Xénophon l'analogie des idées prises dans leur ensemble est indéniable, il est non moins certain que l'attribution exclusive à Hélios de cette fonction providentielle n'est pas le fait du socratique. Or, analogie et différence reçoivent, dit Joël, la plus simple explication. Dion n'a rien fait de plus que remonter à la source même de Xénophon, la doctrine d'Antisthène et des Cyniques. L'auteur des *Mémorables* était l'écho, mais infidèle, d'un autre disciple du maître. Et l'on découvrirait, si l'on voulait, la preuve que, dans l'original comme dans l'homélie dionéenne, ce n'étaient pas tous les dieux, mais l'un d'eux seulement qui remplissait cette mission d'éternel tuteur de la race humaine. Toute l'argumentation téléologique des *Apomnemoneumata* a-t-elle un autre point de départ, sinon que la lumière doit venir tout d'abord, en tant que la première, la plus indispensable condition de la vie (Πρῶτον, § 3)? N'y a-t-il pas le plus significatif indice, un peu plus loin, dans les mots : ὁ ἥλιος φωτεινὸς ὢν τάς τε ὥρας... κ. τ. λ... σαφηνίζων? Pourquoi, au § 8, le soleil nous est-il représenté comme n'ayant de souci que le bien des hommes et apparaît-il, au § 14, comme une personne, comme l'incarnation visible de la divinité?

D'autre part, la marque d'Antisthène se reconnaîtrait à d'autres signes. Qu'y a-t-il, dans l'éloge d'Hélios, de son activité, de son zèle inlassables, que la mise en œuvre d'un thème favori d'Antisthène, la glorification du πόνος, de l'effort? Par là nous remontons à l'*Héraklès*, au *Kyros* du fondateur du cynisme. Ils contenaient sûrement des développements pareils. Peut-être y trouvait-on déjà une *Cyropédie*. En tout cas, ils renfermaient une doctrine de la βασιλικὴ ἀρετή. D'où il suivrait que le troisième Π. βασιλείας, les *Mémorables*, l'*Héraklès*, le *Kyros* ne seraient que les rameaux d'un même tronc. Partout on démontre, en termes semblables, que le πόνος est la condition de toute félicité, même pour le roi et pour quiconque commande et gouverne, ἀρχικός. Hélios, l'infatigable Hélios, est l'idéal de la perfection, le modèle du sage. Il est l'un des héros d'Antisthène. Quand il interprétait les vieux mythes, ne

devait-il pas avoir déjà songé — et son instinct plus ou moins conscient ne l'induisait pas en erreur — à rapprocher, identifier même Hélios et Héraklès? Xénophon, dans la *Cyropédie,* ne pouvait avoir inventé l'étonnante piété envers ce dieu qu'il prête à Cyrus, ni son exactitude à en célébrer le culte. Où Dion, dans le *Borysthenitícos,* ce fidèle tableau de la cosmogonie de la plus ancienne Stoa, avait-il puisé l'idée de s'inspirer de Zoroastre et des mages, sinon dans Antisthène, à qui l'on faisait honneur, non pas peut-être avec raison, mais non sans motifs, d'un Μαγικός? A quelle époque, sauf à la sienne, tant d'admiration pour la Perse antique aurait-elle eu quelque sens? Le mot fameux de Cyrus à son lit de mort : « Amis, adieu, car voici que le soleil se couche, » il le lisait sûrement dans le *Kyros* du Cynique. Comment comprendre l'apostrophe de Diogène à Alexandre : « Ote-toi de mon soleil, » si Hélios n'avait été, pour l'école entière, un modèle familier, un exemple traditionnel? Enfin, dans la cosmologie d'Antisthène, Hélios nous est présenté comme un δίκαιον. Nul doute que la source des *Mémorables* et de même celle de Dion ne soient d'origine cynique, ne dérivent des écrits du père de la secte lui-même.

Il faut, pour être tout à fait juste envers le critique allemand, faire la part des exagérations par lesquelles il compromet ce que sa thèse peut avoir de vraiment solide. Sa démonstration finit par apparaître comme un assez curieux et amusant spécimen des aberrations où peut entraîner l'obsession d'une idée fixe. Ce qu'a de forcé un tel commentaire de mots aussi simples que les dernières paroles de Cyrus ou la célèbre boutade de Diogène, saute aux yeux. Une étude approfondie de la question ruine indubitablement l'hypothèse que Dion tirerait du Μαγικός, dont au reste nous ne connaissons rien sauf le titre, la couleur persane du *Borysthenitícos.* Il est plus fâcheux encore qu'à relire, sans parti pris, le texte de Xénophon, on ne puisse y relever la moindre trace d'une déification du soleil, ni le plus petit indice qu'il ait puisé, lui non plus, dans les œuvres d'Antisthène. Si vraiment le Cynisme faisait d'Hélios le dieu des dieux, s'il était, à ses yeux, la vraie Providence de cet univers, Joël est tout le premier contraint de reconnaître que chez Xénophon, ce sont les dieux, *tous les dieux* qui veillent au bonheur de l'humanité. Ils ont, à cette fin, introduit dans le monde la finalité qu'il vante. Cette finalité ne se manifeste point, dans les *Mémorables,* exclusivement par l'intervention d'Hélios, créateur du jour et de la nuit, du cours réglé des saisons, poursuivant sa carrière toujours uniforme, avec le seul souci d'assurer aux mortels bien-être et félicité. Cette finalité, tout l'univers la révèle. Les autres animaux n'existent que pour l'utilité de l'homme. Ils le nourrissent de leur chair, l'abreuvent de leur lait, l'aident dans les travaux de la paix, partagent avec lui les périls de la guerre. Cette supériorité qui fait de lui le roi des êtres, ces sens subtils et parfaits, cette intelligence que servent le raisonnement, la mémoire, la parole, le pouvoir de connaître l'avenir par la divination, qui donc en fit don à

l'homme sinon les dieux? Le soleil n'est qu'un ministre de leurs volontés, il n'est pas dieu lui-même. Ne faut-il pas un esprit bien prévenu pour trouver dans cette phrase : « Songe en outre que le soleil qui frappe tous les yeux ne permet point aux mortels de le considérer attentivement et enlève la vue au téméraire qui attache sur lui ses regards, » rien de pareil à une personnification de l'astre, mis au rang des divinités? Il n'y a là qu'une figure de style. La preuve, c'est que Xénophon ne parle de cet éblouissement que nous cause l'astre du jour regardé en face que pour nous montrer que les dieux, tout invisibles qu'ils soient, n'en existent pas moins. De même, le soleil ne cesse pas d'être parce que nos yeux n'ont plus la force de le voir quand son éclat les aveugle. Et même y a-t-il, à proprement parler, un souvenir de cette doctrine du πόνος si chère à Antisthène, dans la peinture que les *Mémorables* nous offrent des travaux d'Hélios? Une analogie soit, non une identité explicite. Là encore, ce sont les dieux qui ont astreint l'astre à la conduite qu'il tient. Il n'a pas choisi le rôle qu'ils lui ont imposé.

En réalité Joël n'a pas assez tenu compte des différences qu'il soulignait lui-même entre Dion et son modèle. Insensiblement, il s'est laissé aller à lire entre les lignes des *Apomnemoneumata* ce qui n'était pleinement exprimé que chez notre sophiste. C'est dans les homélies de Dion que le soleil est un dieu, qu'il s'est librement chargé de cette mission tutélaire, acceptée sans murmure. C'est là que jamais il n'est excédé d'un si pénible labeur, sans repos ni cesse; c'est là qu'il devient un héros que nous devons imiter, un exemple que nous devons suivre. C'est abusivement qu'on découvre dans les *Mémorables* ce qui n'est que dans les sermons du rhéteur de Pruse.

Si, au surplus, on voulait reconnaître, — et peut-être on le doit, — avec le critique allemand, que cet éloge du soleil convient on ne peut mieux à Antisthène, n'avons-nous pas, de sa bouche, l'aveu que cet idéal d'une vie d'effort et de peine salutaires n'est pas moins stoïcien que cynique? Ici, nous sortons du terrain mouvant des conjectures. Les textes sont nombreux; ils sont formels. Pour commencer par ceux qui, par la date, sont les plus voisins de Dion, voici d'abord Épictète. Chacun ici-bas a sa place à tenir, son rôle à jouer, son office à remplir, que les dieux lui ont attribués. « Toi, dit Zeus, tu es le soleil. Tu peux, dans ta révolution, faire l'année avec ses saisons. Tu peux faire croître, grossir les fruits, tu peux soulever les vents ou les apaiser et échauffer dans une juste mesure le corps des hommes. Va, accomplis ta révolution et fais ainsi ton service dans les plus petites choses comme dans les plus grandes. » Dira-t-on qu'il n'est pas étonnant que dans un entretien *sur l'École cynique* le philosophe use tout justement des exemples les plus en faveur dans la secte d'Antisthène? Nous n'avons garde d'y contredire. Épictète est trop imprégné, comme la plupart de ses contemporains disciples du Portique, de l'enseignement des Cyniques. Mais devait-il, pour si peu, se croire infidèle à ses maîtres de la Stoa? C'est d'autant

moins probable que le soleil, modèle de parfaite vertu stoïcienne, revient plus souvent dans ses discours. « C'est à tort que l'on penserait que le soleil, comme Zeus, n'agissent que pour eux-mêmes quand ils n'ont en vue que les intérêts de cette vaste cité qui est le monde... Toujours sur la brèche, toujours à l'œuvre, le soleil n'attend ni nos prières ni nos exorcismes pour se lever[1]. » Nous voilà tout à fait au centre des mêmes conceptions d'Hélios et de son rôle que nous rencontrions chez Dion. Voilà que l'astre est devenu d'abord une personne, puis un dieu. Il n'était d'abord que l'exécuteur des volontés de Zeus, puis il nous apparaît comme une divinité qui occupe, à côté de lui, sa place dans l'Olympe des philosophes, qui a sa volonté propre, celle d'accomplir la fonction qu'il s'est choisie. Les sophistes, à l'époque de l'empire déclinant, appelleront le soleil παμμέγας, « le très grand », comme ils pourraient nommer Zeus lui-même. La comparaison du roi avec le soleil tournera au lieu commun obligé dans tout éloge du prince vertueux. Mais le soleil restera le dieu qui ordonne, harmonise toutes choses. Le roi ne sera que son image. Voilà le thème essentiel que Dion développait. Le bon roi s'efforce d'imiter l'astre divin. Si, dira Thémistios, on prétendait que c'est une flatterie de comparer le roi à Apollon Pythien, c'est là ce que n'accorderaient ni Chrysippe, ni Cléanthe, ni le chœur tout entier du Portique. Ne dirait-on pas que le sophiste aimé de Théodose, si grand admirateur de notre Dion que ses oraisons n'ont souvent d'autre ambition que d'être le reflet des siennes, vient apporter la preuve que son modèle était bien dans la tradition du stoïcisme? Cléanthe regardait le soleil comme le guide du monde, ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου[2]. Sans doute ce terme de ἡγεμονικόν prenait chez lui un sens plus technique, mais le Portique n'en acceptait pas moins, tout en les adaptant à ses doctrines, les croyances populaires. Pour la foule, le soleil est un dieu, Hélios. Les philosophes antérieurs à la Stoa eux-mêmes le proclament à l'occasion. Dans la téléologie de l'école, le soleil jouait un rôle tant de fois célébré que son éloge était passé en lieu commun. Peut-être l'école tenait cette conception du soleil-dieu d'Antisthène, mais l'hypothèse n'est pas de celles qui s'imposent. En tout cas, Dion n'avait que faire de remonter si haut, non plus qu'il n'est besoin pour expliquer les *Mémorables* de voir sans cesse en Xénophon un cynique honteux. Dion utilise les *Apomnemoneumata*, c'est clair. Il les utilise en Stoïcien, voilà qui n'est pas plus douteux.

Trouvait-il, dans quelque Stoïcien plus moderne que Cléanthe ou Chrysippe, l'adaptation toute faite du texte de Xénophon? Ce n'est, certes, nullement impossible. Rien pourtant ne le démontre. Il y aurait témérité à retrouver ici encore la main de Posidonius, en dépit du jeu de mots κόσμος-ἀκοσμία que reproduit Dion et qui, on le sait, lui était cher.

1. Épictète, *Diss.*, III, 22. Π. κυν.
2. Diog. Laërte, VII, 139. V. Arnim, *Frgm.*, I, p. 112, n° 499.

Binder lui-même ne risque pas l'hypothèse sans hésitation[1]. Les faits reçoivent, il nous semble, une très simple explication. C'est perdre le temps que de s'obstiner à préciser trop. Tout concourt à l'établir, nous sommes en face d'un cliché. Il est très ancien. Le jour où, au milieu des luttes entre les diadoques, on vit se fonder dans la Grèce des principautés et des tyrannies, le stoïcisme, tout neuf, mais déjà plein de vie, eut à jouer une belle partie. L'épicurisme prêchait l'ataraxie dans l'immobilité, il était lui, au contraire, une philosophie de l'action. On vit plus d'une fois les gouverneurs des cités helléniques rechercher les conseils d'hommes éminents qui le répandaient comme une bonne parole. L'usage naquit de réserver dans la doctrine une place à l'enseignement de la βασιλικὴ ἀρετή[2]. Zeus, le dieu souverain, en fournit le plus parfait modèle. Il fut le roi tutélaire, le roi par excellence, parce qu'il était toute providence. Le soleil, son ministre, en était la manifestation visible. Peu à peu, sous l'influence de l'Orient, de cette dignité déjà éminente, mais relativement modeste, il monta dans l'échelle des grandeurs. Il devint dieu lui-même. Les rhéteurs, un jour, Aristide en tête, lui dédieraient des hymnes pompeuses où sa bonté, son zèle seraient célébrés avec toutes les fleurs de la rhétorique d'Asie. Dion fit comme les autres. Hélios, ses travaux salutaires, sans cesse nouveaux, car ils ne peuvent avoir de terme sans que notre perte ne soit inévitable, le servit grandement dans le religieux exercice de cet art oratoire qu'il voulait moins frivole. Il trouva, dans le répertoire mixte des rhéteurs et des philosophes, une variante stoïcienne, toute prête pour la diatribe, de l'entretien d'Euthydème et de Socrate. La téléologie de Xénophon y avait subi une incontestable modification. On pouvait lui reprocher, chez le Socratique, je ne sais quoi de trop pratique, de terre à terre. Ici elle s'élève; d'utilitaire, peu à peu, elle s'idéalise. C'est avec piété que l'âme contemple cet univers parfait, le spectacle le plus incomparablement beau que puissent admirer les mortels. Pouvait-il y avoir une ombre à ce tableau? Le sage pouvait-il être choqué de quelque discordance dans la merveilleuse et sublime harmonie de cet ineffable concert?

Mais si le philosophe ne pouvait qu'adorer, en allait-il de même du profane, voire de celui qui, déjà initié à la vertu, n'avait pas encore pénétré, approfondi toute la doctrine? Pour ceux enfin qu'il s'agissait de convertir, une objection ne surgissait-elle point, aussi vieille sans doute que la pensée humaine? Elle avait pris si solidement racine dans les esprits qu'aucune ne mit jamais la dialectique des plus grands penseurs à plus rude épreuve, ni ne les condamna à peiner dans un plus constant effort. N'est-il pas certain que le Mal existe? Ne voilà-t-il pas, dès l'abord, ruinés vos plus magnifiques systèmes? Vous, Stoïciens surtout, qui vantiez si hautement l'impeccable ordonnance du cosmos, ne voilà-t-il pas que tout votre édifice s'écroule? Cette difficulté, le Por-

1. V. Binder, *op. laud.*, p. 55, adn. 55 et p. 79.
2. Mahaffy, *Greek life and thought,* passim.

tique tout entier avait senti qu'elle était redoutable. Pourquoi Chrysippe eût-il consacré tant d'écrits à démontrer que rien dans le grand œuvre ne mérite blâme, n'offre prise à la critique[1]?

Il est donc logique de s'attendre à rencontrer chez Dion quelques traces de la théodicée de la Stoa. Le problème, devant des auditeurs pour la plupart étrangers aux spéculations de l'école, réclamait-il moins impérieusement une solution? La prédication ne devait-elle pas aller au-devant de scrupules qui pouvaient paralyser l'essor de bonnes volontés peu sûres d'elles-mêmes, trop enclines à se laisser troubler par d'inquiètes incertitudes? Avons-nous toutefois le droit de nous trop étonner si les discours de Dion sont relativement pauvres de développements sur des questions aussi graves? Faut-il, pour expliquer son laconisme, admettre qu'un trop grand nombre de ses homélies sont aujourd'hui perdues où il les avait, selon l'occasion, tantôt effleurées, tantôt abordées franchement et traitées dans toute leur ampleur? N'oublions pas que les arguments de l'école n'étaient pas tous à la portée des esprits populaires. Sans doute un disciple de la Stoa entendait aisément que l'imperfection du détail peut être nécessaire à la perfection du tout. Sans doute il comprenait que les calamités météorologiques s'offrent au regard du sage comme conditionnées par les lois inéluctables de la nature. Le Mal, à le prendre ainsi, n'est plus qu'une apparence[2]. Dion savait rendre saisissables même pour les Borysthénites ces vérités. Mais des considérations de cet ordre, en dépit d'un faux air de simplicité, ne restent-elles pas un peu transcendantes tout de même? Les hautes aptitudes philosophiques n'étaient pas le lot des masses dans ces foules cosmopolites et mélangées des grandes cités gréco-romaines. Ne fallait-il pas, pour les toucher, des arguments plus dégagés de toute scolastique, propres à frapper plus droit à la porte de leurs consciences?

L'arsenal du Portique, au reste, y avait pourvu. Ce n'étaient pas tant les catastrophes, les bouleversements de la terre ou des cieux, si terribles qu'ils parussent, si aveugles qu'on les sentît dans leur œuvre de générale destruction, qui devaient, avant tout, solliciter les âmes faibles à la révolte contre les dieux, à la négation de la Providence. Elles s'émouvaient bien plus des malheurs des hommes de bien, du supplice de Socrate, de celui de Pythagore, brûlé par les Kylonéens. Ou bien, si elles ignoraient le nom de ces héros, ce qui les scandalisait, c'était le sort injuste qui fait périr ou martyrise les innocents, laisse vivre et prospérer les coupables. Là était la pierre d'achoppement du système. Devait-on croire que ces caprices immoraux du sort, si bien faits pour soulever des cœurs honnêtes, étaient autorisés, voulus par cette économie du Tout que l'on portait aux nues? Et le Tout ne comprenait pas l'humanité seule, mais les dieux à côté des mortels. Partant, il devait

1. Voir Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1[4], p. 176, adn. 4. Chrysippe avait plusieurs fois écrit : Π. τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ. Cf. Plut., *St. rep.*, 37, 1, p. 1051[b].

2. Zeller, *ibid.*, p. 176 sqq; Barth, *Stoa*, 65 sqq.

être le modèle d'un gouvernement équitable et sans défauts. La réplique pour le pur Stoïcien était prompte et facile. « Ce que vous plaignez en Socrate, en Pythagore, ce qui, dans la misère, le dénuement, l'infortune de la vertu, excite votre indignation n'arracherait pas un soupir au sage. Tout cela lui est indifférent. La théorie du mal physique lui est superflue[1]. »

C'est qu'en réalité, de même qu'il n'y a qu'un bien, la vertu, il n'y a qu'un mal, le vice. Et notre perversité est si grande, ajoute Dion, que le père commun des dieux et des hommes ne peut contenir, ne peut arrêter notre injustice[2]. Il faut nous en prendre à nous-mêmes, n'accuser que notre folie, notre mollesse, notre amour des plaisirs et du luxe. Songeons bien qu'il n'est point de félicité qui nous échoie, de bienfait que nous recevions, que nous ne les devions à la volonté toute-puissante des dieux. En toutes choses ils ordonnent le bien, y font généreusement participer tous ceux qui veulent l'accueillir... Le Mal vient d'ailleurs. La source en est toute en nous... Il en est de notre vie morale comme de l'eau d'un fleuve. Tout ce qui, dans cette onde, est sain, nourrissant, vraiment fécond, descend d'une source divine. C'est nous qui salissons les flots, les rendons bourbeux, malodorants. C'est la sottise, la légèreté, la cupidité, la jalousie qui font la vie lourde et pénible, pleine de tromperies, de mensonges, de perfidies, de chagrins, de maux en nombre infini[3]. En parlant ainsi, le prédicateur était au cœur de la doctrine stoïcienne. Il pouvair se flatter de remonter jusqu'aux préceptes de ses premiers et plus illustres fondateurs, jusqu'aux enseignements mêmes des maîtres de la Stoa, ces cyniques dont l'idéal était si souvent le sien. Et ce retour à Antisthène et à Diogène, si sensible aussi chez Épictète, était inévitable à un moraliste populaire comme Dion. Pour un connaisseur aussi expert de la psychologie des foules, c'était vraiment la corde sensible à remuer. Il n'y avait pas d'argument meilleur, qui atteignît le but plus sûrement ni plus vite.

Sans doute, à y regarder de près, un critique averti pouvait y trouver à redire. Il n'y a qu'un mal, dites-vous; ce mal est le vice. Mais pourquoi les dieux que vous nous peignez infiniment bons, uniquement soucieux du bonheur des hommes, ont-ils permis le vice? A n'envisager le problème que du point de vue de la stricte logique, la solution n'est guère plus avancée que tout à l'heure. Mais autre chose est de persuader celui qui raisonne, qui réfléchit, autre chose d'émouvoir, d'entraîner un auditoire mobile, impressionnable. On parle plus au cœur qu'à la raison. Ces Cyniques, sous l'habit desquels Dion aimait à se présenter à son public, savaient bien qu'il fallait, pour conquérir la foule, aller droit à son imagination, à sa sensibilité. Le sentiment n'a pas les exigences de l'entendement discursif. Il ignore la subtilité, n'ergote point. Tracez

1. V. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1⁴, pp. 177 sqq. Barth, *op. l.*, p. 67, adn. 1, pp. 68 sqq.
2. Dion, 74, 27.
3. Dion, 32, 15 (*ad Alexandrinos*).

aux hommes un portrait d'eux-mêmes où ils se reconnaissent; ils n'auront que faire de syllogismes, de sorites, d'enthymèmes.

Si Dion, d'ailleurs, ne s'embarrasse pas autrement d'une objection que ceux qui l'écoutent ne songent point, sur le moment, à formuler, il y répond implicitement, un peu plus loin, dans ce même discours. L'existence du vice n'est que trop certaine; vice et mal ne font qu'un. Il n'est pas moins assuré par contre que nous y pouvons échapper par une voie qu'il ne dépend que de nous de suivre. Reprenant, à peu de chose près, une sentence de Socrate, les Cyniques, et les Stoïciens après eux, voyaient dans le vicieux plutôt un insensé qu'un méchant. Il pouvait, à force d'énergie, de persévérante volonté, se guérir de sa folie. Les dieux nous ont donné des moyens de retrouver la santé de nos âmes, d'en assurer le salut. L'éducation de nous-mêmes, la raison la rend possible. Quiconque use d'elle, pendant sa vie, avec suite, avec constance, atteint santé, bonheur[1]. Et, Dion l'affirme dans une autre homélie, l'homme participe naturellement à la raison[2]. Tout son effort doit être de s'attacher à elle, de n'obéir qu'à elle. Et, comme la παιδεία qui la développe, elle nous vient des dieux. Si donc ils avaient voulu que le mal, c'est-à-dire le vice, fût, de toute nécessité, dans le monde, auraient-ils tout à côté placé le remède? N'est-il pas évident, dès lors, que nous n'avons pas qualité pour douter de leur providence? Ne sommes-nous pas souverainement injustes quand nous les accusons?

Ne nous en tenons point à ces généralités. Cherchons des preuves plus précises de la fidélité de Dion aux leçons du Portique. Tout ce que nous dit le rhéteur-philosophe se ramène à deux propositions essentielles. Le vice, la corruption, sont universels. Pourtant, ils ne sont pas le résultat d'une disposition innée à l'homme. Spontanément, au contraire, il tend au bien, à la vertu. En nous, ce qui est primitif, ce n'est pas le mal, c'est le bien. La finesse dialectique, l'ingéniosité psychologique de la Stoa s'étaient dépensées sans compter à tenter de résoudre, tant bien que mal, cette contradiction foncière de la nature humaine qui se résume dans la proposition fameuse : *Video meliora proboque; deteriora sequor*. A notre moraliste, il convenait mieux d'en mettre les termes, pour opposés qu'ils fussent, en pleine lumière. Une peinture sombre, pessimiste, de la conduite des mortels, réveillait de leur sommeil les consciences, les cœurs endurcis. Leur montrer, en eux-mêmes, dans l'éducation de leur raison, de leur volonté, la source purifiante et régénératrice, c'était, après l'effroi, l'espoir et le réconfort.

Tout le Portique l'avait compris. Épictète, Sénèque[3] sont pleins d'endroits éloquents où ces incomparables manieurs d'âmes déplorent, en

1. Dion, 32, 16. V. Binder, *op. l.*, p. 80, adn. 13; il insiste sur le caractère stoïcien de l'idée et de l'expression.
2. Dion, 68, 4.
3. V. Bonhöffer, *Epiktet*, II, p. 133 sq. et, sur l'ensemble de la théodicée stoïcienne, II, 128 sqq., 134 sqq.

paroles saisissantes, la décadence de la vertu, le triomphe du vice. De génération en génération, les mortels s'abîment de plus en plus dans le gouffre de leur iniquité. Mais, si le spectacle quotidien des turpitudes et des infamies des grands d'ici-bas, si la luxure, la débauche impudemment étalées à tous les degrés de l'ordre social, ne témoignaient que trop de la vérité de ces tableaux désolants, Épictète et Sénèque n'étaient point les premiers, parmi les Stoïciens, à s'être faits les échos des invectives les plus amères de l'antique Hésiode. Déjà Cléanthe, dans son *Hymne à Zeus,* flétrissait la démence, la méchanceté des hommes[1]. Mais, en même temps, et comme Dion, il proclamait la bonté des dieux, auteurs de tous biens en cet univers. Peut-être, il est vrai, l'orateur de Pruse, si familier avec Platon, songeait-il à tel dialogue du grand socratique si bien d'accord, par avance, avec la Stoa, pour vanter la divinité qui ne créa que du bien. Ailleurs, c'était de l'autorité d'Homère qu'il se réclamait en exaltant l'infinie bienfaisance des dieux. Mais cela prouve simplement que tout entière l'école, héritière du passé, communiait dans la dévotion à Platon et à un poète qu'elle regardait, à son tour, comme le père de la pensée hellénique. En tout cas, Dion se retrouvait en plein stoïcisme pour parler de la φρόνησις à laquelle, par nature, l'homme participe. Elle était, aux yeux du Portique, l'une des quatre vertus cardinales. Elle avait, dans le vocabulaire technique, sa définition particulière : ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων[2]. La παιδεία qui nous conduit à la φρόνησις, nous y fortifie, nous y assoit, n'est que la discipline de la philosophie même. Le Cynisme, le Portique, ne l'ont jamais entendue autrement. Si donc Dion, dans sa théodicée, ne reproduit pas dans leur intégrité toutes les théories de l'école, du moins ne dit-il rien qui ne soit inspiré de ses dogmes essentiels. S'il omet plus d'une question difficile, s'il recule devant certains problèmes épineux, c'est qu'il procède comme tous les sermonnaires. Le prédicateur, en chaire, n'a garde d'entrer dans des discussions qui n'ont leur place que dans les controverses des théologiens. Il ne les a même pas toujours abordées dans ses méditations particulières. Des solutions traditionnelles vont se répétant d'âge en âge. Il les lit dans les grands orateurs sacrés plus souvent que dans les Sommes des docteurs. La diatribe avait ses clichés, ses τόποι, où la théodicée avait pris une allure élémentaire, simplifiée, mais que relevait l'accent de persuasion, l'onction de la parole. Composant et débitant des diatribes, Dion se conforme aux habitudes du genre, consacrées par le temps et l'usage.

1. V. Cléanthe, *Hym.*, V, v. 15 sqq. Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον... πλὴν ὅσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις. Sur la perversité des humains, v. Chrysippe, ds Plut., *St. rep.*, 36, 1 : Κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν, οὔτε ἔχει καλῶς ἀρθῆναι. Cf. Epictète, IV, 6, 5. Ζεὺς οὐχ ἠδυνήθη πάντας ἀνθρώπους πεῖσαι, etc. Rapprocher Dion, 74, 27. Nous aurons occasion, ailleurs, à propos du sentiment de l'Epigonie, de rassembler un certain nombre de textes stoïciens insistant sur la même idée.

2. V. Bonhöffer, *Epikt.,* II, 182. Opposer, comme Dion, 32, 15, les φαῦλοι aux hommes vertueux, est d'ailleurs bien stoïcien. Sur ce terme technique opposé à σπουδαῖοι, v. Bonhöffer, Index, s. v. φαῦλοι.

On ne saurait s'étonner, après ce que l'on vient de lire, que Dion partage les haines du Portique contre les Épicuriens. C'étaient là les grands adversaires. La fortune de leurs déprimantes doctrines, interprétées d'ailleurs si librement qu'elles en étaient défigurées et travesties, avait été immense dans le monde gréco-romain. Cette rude race latine, si longtemps sevrée des jouissances de la vie par l'austérité de sa discipline sévère, s'y était un jour précipitée avec toute la fougue de ses sens inassouvis. Du cyrénaïsme d'Aristippe et de la philosophie d'Épicure elle avait fait un amalgame grossier, mais qui servait à autoriser ses instincts. Le plaisir, elle l'avait poursuivi avec un emportement qui n'avait cure de choix ni de délicatesse. Quand, dans les dernières années de la république agonisante, les proscriptions des triumvirs faisaient tomber tant de têtes, nul ne connaissait plus la sécurité des lendemains. Plus tard, la cruauté des tyrans qui s'étaient succédé en sanglante théorie sur le trône impérial, interdisait les longs espoirs, les nobles rêves. Cueillir la volupté au passage, c'était tout l'étude des héritiers dégénérés des héros des vieux âges. Les dieux les gênaient. D'autres, profondément imbus, malgré eux, des croyances des ancêtres, tremblaient encore dans le secret de leurs cœurs devant ces puissances égoïstes, espionnes, exigeantes, jalouses de leur dû. On redoutait sans cesse de les offenser, quelque soin qu'on prît de leur complaire. Tous, âmes élevées ou âmes viles, lisaient avec passion le poème de Lucrèce, ce réquisitoire enfiévré contre la divinité. On formait à Herculanum, ville de fêtes et d'élégance, des bibliothèques épicuriennes. La concurrence était dure pour le stoïcisme. En Italie, en Grèce, en Asie, dans toute l'étendue de l'empire, il devait affronter les mêmes ennemis qu'il avait déjà guerroyés de toute sa jeune ardeur quand, jadis, il s'était dressé, face à eux, sur les ruines des anciennes mœurs et des grandes philosophies aux éthiques généreuses. La société grecque contemporaine des Antonins, toute secouée encore des persécutions des deux Nérons, l'histrion et le chauve, aimait dans l'Épicurisme l'incroyance polie et commode, dont elle tirait une morale facile. De tous les dogmes chers aux Stoïques, celui de la Providence était le plus en péril. Religieuse, pénétrée de piété, l'école s'acharnait de toute son ironie, de toute l'indignation, de sa vertu, contre la secte qui symbolisait l'athéisme ou l'indifférence pire encore peut-être à ses yeux.

Sans les nommer, Dion fait donc leur procès aux disciples d'Épicure dans l'*Olympicos*. Ce sont des impies qui s'aveuglent dans l'immensité de leur orgueil. Si pourtant ils ouvraient les yeux, leur apparaîtrait-il rien d'une clarté plus évidente que la réalité de la volonté comme de la puissance divines? Vraiment on nous prendrait en nos discours pour un sot ridicule, si nous prétendions que les animaux, les arbres, les sentent mieux que nous! Les méconnaître passe toute folie, toute sottise. Pourtant il y a des hommes qui se vantent d'être sages au delà de toute sagesse, qui ne se contentent pas de verser de la cire dans leurs oreilles, comme ces marins d'Ithaque de la légende qui voulaient être sourds

aux chants des sirènes. Ils y coulent un plomb à la fois malléable et impénétrable au son de la voix. Bien plus, ils tendent devant leur vue un voile de brouillard et d'obscurité, tel celui qui, au dire d'Homère, empêche le mortel qu'il environne, de reconnaître les dieux. Aussi les méprisent-ils. Ils leur substituent pour divinité unique l'amour d'un bien-être vulgaire et vil, exempt de douleur, je ne sais quelle lâche et luxurieuse mollesse. Ils la nomment Volupté. Cette déesse, la plus vraiment femme de toutes, ils la célèbrent au bruit des cymbales, des tympanons, des flûtes qui concertent la nuit. Que ne bornent-ils leurs ambitions à la renommée de chanteurs habiles? Nul ne s'offenserait de leur fête. Mais ils nous ôtent nos dieux, ils les bannissent. Ils les chassent de leur cité, de leur empire, je veux dire de tout le cosmos, les exilent en des contrées qui n'ont point de lieu, comme ces mortels infortunés qu'on relègue dans des îles désertes. L'univers, affirment-ils, n'a ni pensée, ni raison, ni maître qui l'administre ou préside à ses destinées; le hasard l'emporte. Nulle providence en lui à cette heure, nul ouvrier qui l'ait créé jadis. Quand des enfants lancent un cerceau, du moins ne le laissent-ils courir de lui-même qu'après lui avoir donné la première impulsion[1].

L'inspiration de cette éloquente invective est manifestement stoïcienne. Le double grief qui y est fait aux Épicuriens de placer le souverain bien dans le plaisir et de nier l'existence des dieux remonte aux origines mêmes du Portique. Il revient sous la plume de tous les écrivains de la Stoa. Wendland a relevé avec grand soin dans le *De Providentia* de Philon tous les endroits où se trahissent quelques traces de cette polémique. On en rencontrait dans le *De Natura deorum*. Surtout elle se développait dans sa pleine ampleur dans les *Entretiens d'Épictète*. Le philosophe y englobait dans la même réprobation Épicure et les sceptiques de l'Académie. Carnéade avait été, par la force des choses, le coadjuteur par excellence du Jardin. Cléomède fait chorus avec Épictète. Des détracteurs d'Épicure, c'est l'un des plus farouches. Il le bafoue pour son ignorance de l'astronomie, des mathématiques, des sciences. Il l'accable dans sa morale[2].

Le morceau de Dion, de si belle tenue qu'il soit, pâlit auprès de ces colères. Il en est le reflet, mais amoindri. Sans doute sa prose est incomparablement plus magnifique que celle de Cléomède, mais l'âpreté fait défaut. Cléomède, nous le savons, c'étaient les foudres de Posidonius savant, de Posidonius philosophe. Chez Dion, l'image du cerceau est tout à fait dans le goût posidonien, c'est vrai. Mais si c'est ici Posidonius qui parle, c'est Posidonius assagi, orateur épidictique. Il savait l'être à ses heures. Mais lui attribuer la paternité du morceau de Dion sur d'aussi vagues indices, c'est peut-être beaucoup d'audace. L'*Olympicos* nous réserve d'autres révélations. Sans lever toutes nos hésita-

1. Dion, 12, 36 sqq.
2. Cléomède, 120, 7 et alias; Épict., *Diss.*, II, 20.

tions, il nous aidera à deviner ce qui se cache derrière ces beaux mots, ces périodes sonores.

*
* *

Il ne saurait suffire, en effet, même dans une enquête qui ne se flatte point d'être complète, d'avoir montré que la conception dionéenne de la divinité est bien celle de la Stoa. Il nous faut rechercher maintenant si le rhéteur de Pruse est tributaire de ses doctrines en d'autres points essentiels de sa théologie. Pose-t-il, comme le Portique, résout-il, comme lui, le problème de notre connaissance du divin?

Cette fois, comme précédemment, un document capital satisfait presque à lui seul toutes nos curiosités. C'est l'homélie connue sous le nom d'*Olympicos,* dont le sous-titre περὶ τῆς πρώτης τοῦ θείου ἐννοίας, *de Dei cognitione,* éclaire aussitôt le sujet.

Cette oraison, il faut le dire dès l'abord, est l'une de celles où se manifeste le plus complètement le génie particulier de Dion prédicateur. Déjà le *Borystheniticos* nous montrait un amateur passionné de la musique verbale et des rythmes savants. On l'y voyait se complaire à revêtir du manteau brillant de l'éloquence d'Asie les doctrines des maîtres du Portique. Un peu austère pour un public épris d'une diction ornée, poétique, colorée, la nudité sans fard d'un Zénon ou d'un Chrysippe eût effarouché les oreilles de ces raffinés. Un des maîtres de l'histoire de la philosophie grecque, dont nous avons déjà cité à plus d'une reprise le nom et les ouvrages, Paul Wendland, n'apprécie pas l'*Olympicos* sans quelque rigueur. « Il est curieux, dit-il, de voir des idées bien connues de la Stoa se dissimuler dans la mielleuse douceur de la rhétorique d'apparat[1]. » D'autres, tout en soulignant, eux aussi, tout ce qui, dans le discours, révèle l'ancien sophiste qui n'a pas brûlé tout ce qu'il avait adoré, notent pourtant l'effort de l'orateur vers plus de simplicité, plus de méthode, malgré l'apparence voulue du désordre. La diatribe, genre dans lequel le discours se classe dans quelques-unes de ses parties, n'exclut pas l'exactitude ou plutôt ce que les Grecs nomment d'un vocable intraduisible en français, l'ἀκρίβεια[2]. La forme est ici de prix; mais le fond est vraiment instructif.

L'*Olympicos* est l'une des œuvres de Dion dont les éditions, les traductions, les commentaires ont été le plus fréquents, le plus nombreux. Nous nous bornerons, vu sa longueur, à en indiquer avec brièveté, mais avec précision, le plan général. Après un préambule où il s'amuse à piquer la curiosité de son auditoire en ne l'amenant que par de longs détours au sujet qu'il va traiter, Dion pose que les sources de notre connaissance du divin se réduisent en somme à deux, une idée innée des dieux qui est en nous avant et en dehors de toute science, une idée

1. P. Wendland, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, I, 1888, p. 208 sq.
2. Binder, *op. l.*, pp. 13, 14.

acquise dans le commerce qui nous lie aux autres hommes, ἔμφυτος ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοια, — ἐπίκτητος καὶ δι' ἑτέρων ἐγγιγνομένη[1].

D'une part, il est indéniable que tous les mortels ont, par nature, du seul fait qu'ils sont des êtres doués d'intelligence, sans le secours d'aucun maître qui les instruise, des notions communes sur l'existence et la nature des dieux, en particulier du souverain roi, du guide suprême de l'univers. Ils les doivent d'abord à leur parenté avec la divinité même. Ils les doivent ensuite aux manifestations variées de sa présence. Ils tiennent des dieux la raison, l'aptitude à connaître, à savoir. Leurs yeux, en même temps, contemplent au ciel les étoiles, le soleil, la lune; sur la terre, l'infinie multitude des êtres créés. Leurs oreilles entendent le chœur des voix de la nature, le souffle des vents, le murmure des ondes, les cris divers des animaux. Des dieux, ils ont reçu en don la souplesse, la netteté d'un langage qui leur permet de nommer tout ce qu'ils perçoivent, sentent et pensent, de fixer dans sa diversité sans limites la complexité des concepts qu'ils se forment des choses. Aux dieux encore, ils sont redevables de la nourriture de leurs corps, si abondante, si variée. D'abord, c'était la terre même tendre et grasse qui, de ses sucs, subvenait à leurs besoins; puis c'étaient, comme aux animaux, les fruits spontanés du sol qui leur offraient leur pâture. Le souffle vivifiant de l'air entretenait en eux le foyer de la vie. Enfin, c'était le spectacle d'un monde admirablement gouverné, la succession régulière des saisons qui leur faisait soupçonner l'existence d'un démiurge organisateur, ordonnateur de tout cet univers. Ainsi croissait avec eux l'idée de dieux qui président aux destinées de toutes choses[2].

D'autre part les poètes étaient venus, puis les artistes, les législateurs. Ils avaient développé, épuré, affermi ces notions primitives. C'étaient Homère, Hésiode, les grands tragiques, glorieux disciples de ces premiers chantres inspirés. C'était le roi de la plastique, Phidias et sa lignée. C'étaient Solon, Lycurgue, ceux qui avaient donné aux mortels des lois pour se conduire, c'étaient surtout les philosophes qui les avaient élevés aux spéculations les plus sublimes. « Il nous faudrait interroger avec soin les poèmes, les créations des arts, en un mot tout ce qui, en ce genre, a, de quelque façon, contribué à former et façonner parmi les hommes l'idée du divin[3]. »

Que revient-il, en ceci, aux enseignements des Stoïques? Notons d'abord la terminologie même de l'orateur. Voici déjà le sous-titre de l'homélie : Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θείου ἐννοίας. Il n'est, il est vrai, très probablement point de l'invention de Dion, mais bien plutôt des premiers éditeurs anciens de son œuvre. Toutefois, on l'a remarqué, le seul fait de la substitution du terme scolastique ἔννοια au mot ἐπίνοια qu'emploie ordinairement le sophiste laisse entrevoir que, pour ses lecteurs

1. Dion, 12, 27 et 39.
2. Dion, 12, 27-39.
3. Dion, 12, 39 sub fine.

antiques, les doctrines du Portique constituaient la base solide de son édifice oratoire. Un chapitre des *Placita* du Ps.-Plutarque reproduit, presque sans altération, le titre de l'*Olympicos* : πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι[1]. De plus, l'usage du terme ἐπίνοια pour le traditionnel ἔννοια, de ὑπόληψις pour l'habituel πρόληψις[2], suggérerait peut-être que Dion[3] a plutôt recours dans le langage technique au vocabulaire de la moyenne Stoa qu'à celui du premier Portique. Mais ses modèles sont bien stoïciens. Il se sert concurremment des termes modernes et des termes anciens sans paraître les différencier plus que s'ils étaient purement synonymes.

En tout cas, le terme d'ἔννοια[4] ou ἐπίνοια désigne chez Dion, comme pour toute la Stoa, ces notions communes, κοιναὶ ἔννοιαι, qui tiennent dans la Logique de l'école une place si importante. Des deux sources de toute connaissance, sensations et κοιναὶ ἔννοιαι, ce sont les dernières qui présentent le plus certain critère de la vérité. En toute conformité encore avec les leçons du Portique, Dion les distingue des ἔννοιαι ἐπίκτητοι qui ne sont que dérivées et proviennent d'une élaboration par l'esprit des données primitives. L'ἔννοια ἔμφυτος est une sorte d'idée, non pas innée à proprement parler, mais spontanée plutôt, qui s'offre à nous naturellement, par expérience directe, sans le concours d'un effort ultérieur plus ou moins artificiel de notre intelligence, φύσει, οὐ τέχνῃ. L'expression de πρόληψις que Dion emploie également s'applique à ces notions premières en tant qu'elles n'ont pas encore déterminé l'adhésion complète de l'entendement, φαντασία καταλεπτική[5]. Certaines de ces notions communes, ce qu'on croyait par exemple des Enfers, pouvaient paraître sujettes à caution. Mais il en était qui s'imposaient si souverainement à l'intelligence qu'elles entraînaient après elles tous les caractères de la certitude. Au nombre de ces ἔννοιαι on devait compter, au premier chef, l'universelle foi à l'existence des dieux. Dion en parle en scholar très au courant du vocabulaire des techniciens. La croyance au divin est : δόξα καὶ ἐπίνοια κοινὴ τοῦ σύμπαντος ἀνθρωπίνου γένους ὁμοίως μὲν Ἑλλήνων, ὁμοίως δὲ βαρβάρων, ἀναγκαία καὶ ἔμφυτος ἐν παντὶ τῷ λογικῷ γιγνομένη κατὰ φύσιν ἄνευ θνητοῦ διδασκάλου. Ce sont les expressions mêmes de Sextus Empiricus : Ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῆς κοινῆς ἐννοιας λέγοντες ὡς ἅπαντες ἄνθρωποι σχεδὸν Ἕλληνες τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι τὸ θεῖον[6].

Nous sommes donc ici en pleine logique stoïcienne. La notion de l'existence des dieux rassemble chez notre auteur tous les traits essentiels de la κοινὴ ἔννοια du Portique. Elle est universelle, ἔμφυτος πᾶσιν ἀνθρώποις. Elle est nécessaire aussi, ἀναγκαία, car elle n'est point due à un

1. Dion, 12, 26.
2. Binder, *op. l.*, p. 21; Diels, *Dox.*, 292 sqq.
3. Dion, 12, 27, 39.
4. Dion écrit ἔννοια, comme l'école; 12, 40.
5. Zeller, *Ph. d. G.*, III, I[4], p. 86-87. Sur le caractère douteux de certaines ἔννοιαι, v. Sext. Emp., IX, 74, et Bréhier, *Chrysippe*, p. 65-68.
6. Dion, 12, 27; Sextus, IX, 61.

hasard, οὐ κατὰ πλάνην συστᾶσα οὐδ' ὡς ἔτυχεν[1]. Elle est éternelle et *pervicace,* non moins solide que générale : πάνυ ἰσχυρὰν καὶ ἀέναον ἐκ τοῦ παντὸς χρόνου καὶ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀρξαμένην καὶ διαμένουσαν, σχέδον τι κοινὴν καὶ δημοσίαν τοῦ λογικοῦ γένους. Son origine est directement divine, διά τε τὴν συγγένειαν τὴν πρὸς αὐτούς (sc. τοὺς θεούς)[2].

Les textes de la moyenne Stoa que nous pouvons citer en parallèle à ceux de Dion sont nombreux. On vient de voir Sextus Empiricus se rencontrer avec le sophiste pour affirmer en termes à peu près identiques le caractère primitif, universel de la notion du divin. Éternelle autant qu'universelle, parce que nécessaire. Le hasard, la fantaisie sont étrangers à sa formation dans nos âmes. *Non temere nec casu,* lisons-nous dans le *De Natura deorum.* Οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν δεῖ λήψεσθαι τοῦ πατρός, dit le *De Mundo* de Philon[3]. Adverbe au lieu d'adjectif, c'est toujours le terme dont usait Dion. Innée dans nos intelligences, cette ἔννοια y est si fortement enracinée que le temps ne prévaut pas contre elle : *omnibus innatum... inter omnes omnium gentium constat.* Quant à Sextus[4], il semble de nouveau l'écho du rhéteur de Pruse. Ἐξ αἰῶνος ἦν καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει. Philon insistait déjà sur le caractère de spontanéité de la croyance humaine aux dieux, φθεγγομένου μηδένος[5]. De même Némésius : φυσικὰς λέγομεν ἐννοίας τὰς ἀδιδάκτως πᾶσι προσούσας ὡς τὸ εἶναι θεούς[6]. Enfin c'est bien leur parenté avec les dieux qui vaut aux hommes de naturellement les connaître. Διά τε τὴν ζυγγένειαν τὴν πρὸς αὐτοὺς καὶ πολλὰ μαρτύρια τἀληθοῦς... ἐξ αὐτῶν γιγνομένων τῶν ἔργων καὶ τἀληθοῦς, écrivait Dion[7]. Pareillement, le Π. κόσμου, puis Sextus : ῥᾳδίως οἶμαι τὰ συγγενῆ γνωρίσασα καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα — ἐξ αὐτῶν τῶν γιγνομένων μαρτυρουμένη[8]. Citons pour terminer ces deux vers de Manilius :

Quis cœlum possit nisi cœli munere nosse,
et reperire deum nisi qui pars ipse deorum[9]?

C'était d'ailleurs un lieu commun de l'école que de célébrer à tout propos cette parenté des hommes et des dieux. On le retrouve chez Épictète, Marc-Aurèle, Sénèque, en plus d'un endroit des traités ou dialogues de Cicéron, notamment au premier livre des *Lois*[10]. Nous n'invoquons point l'ancienne Stoa. Sur aucun des points que nous venons d'examiner, ses récents continuateurs n'avaient rien innové d'important[11].

De ces questions de forme et de langage, passons au contenu de ces

1. Dion, 12, 39, cf. 27; 27; 39, 27.
2. Cf. Cic., *N. D.*, II, 2, 6.
3. Philon, *De Mundo,* 4, p. 207; M. Cic., *N. D.*, II, 4, 12.
4. Sextus, IX, 62.
5. Philon, *De Abr.*, 13, p. 10 M.
6. *Nemes.*, 203; v. Bonhöffer, *Epikt.*, I, 220.
7. Dion, 12, 27, 39.
8. Π. κόσμ., 399a, 14; Sextus, IX, 62.
9. Manilius, II, 115, 116.
10. Cic., *De Leg.*, I, 8, 24.
11. Zeller, III, I[4], pp. 203 sqq. et les notes; 773, 787, 734.

premiers chapitres du *De Dei cognitione*. Ils prennent plus d'intérêt encore. Arrêtons-nous en premier lieu à la triple division de la théologie. Remarquons surtout la forme sous laquelle on nous la présente. On démêle sans peine, sous quelque apparence de confusion, qu'elle se formule nettement dans la distinction que Dion établit entre les trois origines de la notion du divin chez les mortels, τρεῖς γενέσεις τῆς τοῦ δαιμονίου ὑπολήψεως, ἐμφύτου, ποιητικῆς, νομικῆς[1]. C'est là, ni plus ni moins, la division consacrée des parties de la théologie dans l'enseignement du moyen Portique. Un grand nombre de textes la reproduisent, avec quelques variantes, cela va de soi, mais en somme identique dans ses grandes lignes. Panétius comptait trois genres de théologie, *mythique, physique, politique*. La première était l'œuvre des poètes, la seconde des philosophes, la troisième des cités et des législateurs[2]. Le Pseudo-Plutarque, dans les *Placita*, admet les mêmes divisions, énumère trois εἴδη de la religion : d'abord τὸ φυσικόν, puis τὸ μυθικόν, enfin τὸ νομικόν, dont il attribue respectivement la paternité aux philosophes, aux poètes, aux cités[3]. Le sophiste est donc un stoïcien très orthodoxe. Il paraît, il est vrai, se permettre quelques libertés. Les *Placita*, comme Panétius, citaient au nombre des trois εἴδη de la théologie τὸ φυσικόν. Dion, au premier regard, semble y substituer l'ἔμφυτος ἐπίνοια, définie, on l'a vu, ὑπόληψις γιγνομένη κατὰ φύσιν ἄνευ θνητοῦ διδασκάλου. Les philosophes ne pouvaient donc être pour rien dans la formation de cette ἐπίνοια. S'ils deviennent pour nous des maîtres, c'est seulement quand il s'agit de ce qui, dans notre connaissance des dieux, n'est pas primitif, mais acquis. Et ici, à prendre le texte de Dion au pied de la lettre, on dirait qu'en dehors de l'ἐπίνοια ἔμφυτος, notre auteur ne compte que deux autres sources de la notion du divin, ἐπίνοιαι ἐπίκτητοι, toutes deux, νομική et ποιητική. Mais ce n'est qu'une apparence. Il considère plus loin le philosophe comme le précepteur par excellence de l'humanité, τελειότατος[4]. Simple trompe-l'œil aussi, l'addition qu'on a cru découvrir dans le *De Dei cognitione*, d'un nouveau mode de genèse de l'idée de dieu, la δημιουργικὴ καὶ πλαστικὴ γένεσις[5], sur laquelle nos autres documents sont muets. Dion ne procède pas à une énumération absolument et textuellement identique à celle de nos autres autorités, il semble y retrancher ou y ajouter. En réalité, il ne se sépare pas d'elles. Il subsume simplement au concept général d'ἔννοια ἐπίκτητος tout ce que la

1. Dion, 13, 44.
2. V. Saint Augustin, *De Civ. Dei*, VI, 5 : *Tria genera theologiae esse dicit* (Panaetius), *id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellatur, alterum physicon, tertium civile. Mythicon appellant quo maxime utuntur poetae, physicon quo philosophi, civile quo populi.* Cf. sur Panétius Agahd, *Antiq. divin.*, frgm., I, 6; Fleckeisen, *Suppl.*, 24, p. 144; Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, I³, 566; Schmekel, *Mittl. St.*, pp. 117 sqq.; Wendland, *Posid. W.* π. θεῶν, ds *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1888, I, p. 202 sqq.; Binder, *op. l.*, p. 22.
3. Ps.-Plut., *Plac.*, ds Diels, *Dox.*, 295, 6, et Plut., *Erot.*, 18, p. 763ᶜ. Cf. Binder, *op. l.*, p. 22, adn. 16.
4. Dion, 12, 40.
5. Dion, 12, 44.

théologie peut tirer d'enseignements des politiques, des artistes, des philosophes. Pour un Hellène, l'artiste ou le sculpteur ποιεῖ tout de même que le poète. Il rattache, en conséquence, les maîtres de la plastique aux poètes d'une part, aux philosophes de l'autre, si bien que la δημιουργικὴ γένεσις ne constitue point une catégorie nouvelle. S'il place d'abord les politiques, ensuite les poètes et les artistes, enfin les philosophes, si en d'autres termes le φυσικὸν εἶδος qui occupait ailleurs le premier rang passe ici au dernier, c'est qu'il suit plutôt l'ordre chronologique que l'ordre logique. La transposition ne modifie rien au fond des choses. L'ordre qu'il suit est d'ailleurs celui de Strabon. Le géographe a ceci de commun avec l'orateur qu'il insiste particulièrement sur la contribution des artistes à la formation de l'idée que, peu à peu, l'humanité s'est faite des immortels[1]. Au total, toutes ces divergences sont moins réelles qu'apparentes. Elles n'infirment aucunement la certitude d'une filiation entre Dion et le moyen Portique. Les représentants de celui-ci n'ont pas peut-être inventé tout entière cette triple division de la théologie. Du moins sont-ils les premiers à l'avoir formulée dans toute sa précision.

Reprenons maintenant, en pénétrant dans le détail, l'argumentation de notre sophiste. Comment naît en nous l'ἔμφυτος ἔννοια θεῶν ? D'abord la seule contemplation de l'univers révèle aux hommes, sans qu'ils aient à cet effet besoin d'aucun enseignement, la perfection, l'harmonie, la beauté du monde. Elles éclatent partout. Les hommes, issus des dieux, ne peuvent se méprendre à leurs œuvres. Les êtres inférieurs, les animaux, les plantes, ne chantent-ils pas, à leur manière, leur hymne au créateur? L'homme ne devait-il pas prendre conscience de la perfection, de la supériorité de sa nature, de la suprématie que lui assurent des sens plus fins, un esprit plus aigu, l'organisme admirable de son langage[2]? On conçoit le parti qu'un moraliste populaire expert à manier le lieu commun devait tirer de ces τόποι, aussi vieux que la pensée grecque, inépuisable trésor de développements brillants, d'amplifications ornées, parées de poésie. Mais, avant lui, la Stoa s'y était complu[3]. En les rajeunissant, Dion s'appliquait à mettre en plus de lumière le côté éthique de la cosmologie du Portique. S'il s'y est si souvent, si volontiers, si longuement étendu, c'est que l'école lui donnait l'exemple, c'est aussi que ces grands tableaux, brossés d'une main habile, secondée d'une imagination riche et variée, frappaient les foules par leur imposante splendeur. Sans doute, Platon, Aristote, Xénophon surtout l'avaient plus d'une fois inspiré[4]. Au contact de ces talents éminents, s'animait,

1. Strab., I, 2, 7-9, p. 19 et 20, cité par Hagen, *op. l.*, p. 3. Πρῶτον τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησιμοῦ χάριν... ὕστερον καὶ ἡ νῦν φιλοσοφία παρελήλυθεν εἰς μέσον... ἢ νὴ Δία δρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη.
2. Dion, 12, 27, cf. Schmid, *P. W.*, s. v. Δίων, et Arnim, *Index*.
3. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1[4], pp. 172 sqq. cum adn.
4. En ce qui concerne spécialement Xénophon, v. Wegehaupt, *op. l.*, p. 22 pour

s'échauffait sa parole. Mais le stoïcisme avait déjà compris tout le profit qu'il devait retirer de l'imitation de pareils modèles. Rien donc n'était plus conforme à son esprit, à sa tradition que d'entrer dans une voie qu'il avait ouverte. A quoi bon rapprocher ici de Dion de longues files de prédécesseurs ou de contemporains? Quiconque, dans l'école, s'était trouvé doué de quelque talent pour l'éloquence, avait aimé ces larges fresques où s'étalait à l'aise la rhétorique avec les artifices de ses pompes. Strabon disait de Posidonius qu'en de telles occasions, il ne savait résister au plaisir des effets oratoires[1].

Nous pourrions, à la rigueur, nous en tenir à ces remarques générales. Le sophiste, évidemment, quelle que soit la part de son imagination personnelle dans la mise en œuvre d'arguments consacrés, respecte les dogmes stoïciens. Quelques points appellent un examen plus attentif. Dion semble souvent s'amuser à d'ingénieuses broderies, vraiment pleines de talent et d'art, sur des motifs un peu usés. Ailleurs son éducation stoïcienne se manifeste plus certaine, plus nette.

C'est le cas, en particulier, de son anthropologie. Presque tout ce que nous en connaissons nous est fourni par l'*Olympicos*. On en peut compléter les données par les oraisons XVII et LXXX. Ne nous appesantissons point sur la distinction de l'âme et du corps. Pour en démontrer l'origine stoïque, c'est assez de dire que l'âme est formée de l'éther, de celle de ses parties nommée θερμὸν πνεῦμα, tandis que le corps est surtout composé de la terre[2]. Mais ce qui révèle déjà aux hommes, sans qu'ils sortent du cercle étroit de la famille, l'existence d'une Providence qui veille sur leurs besoins, c'est la façon dont l'enfant naît à la vie. « Quand, encore inerte et faible, il sort du sein de sa mère, la terre le reçoit, la terre sa véritable mère. Puis le souffle de l'air le pénètre, le rafraîchit, l'éveille, le nourrit d'une nourriture plus fluide que le lait, le rend capable de faire entendre sa voix[3]. » C'est là une doctrine bien connue du Portique, celle de la περίψυξις. Le vocabulaire de Dion est on ne peut plus technique, ὁ δὲ ἀὴρ εἰσπνεύσας τε καὶ ψύξας. Il fut un temps où l'humanité tout entière vivait, sans métaphore, de la mamelle de la matrice universelle, la terre, ἡ τῷ ὄντι μήτηρ. Pleine de sollicitude pour l'homme son fils, elle lui offrait une inépuisable nourriture : « Les mortels vivaient sur la terre; ils voyaient la lumière des cieux; ils trouvaient en abondance la nourriture qui leur était nécessaire. Dieu, père originel de toutes choses, la leur dispensait, la leur avait préparée avec largesse. D'abord les premiers hommes nés de la terre elle-même se contentaient d'une nourriture semblable à la terre même, d'un limon encore tendre et gras. Ils suçaient la vie à son sein, comme l'enfant la tette à la

l'or. 12. Cf. aussi Hagen, *op. l.*, p. 30, § 32, qui reproduit l'argumentation de l'or. 3, 75-80. L'idée même de l'universalité de la croyance aux dieux est déjà dans les *Mém.*, IV, 4, 19 παρ' ἅπασιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν. V. Hagen, *ibid.*, p. 4, adn. 1.

1. V. Edw. Müller, *De Pos. Man. auct.*, pp. 32 sqq.

2. Dion, 17, 19; 80, 8.

3. Dion, 12, 31.

mamelle de sa mère, comme aujourd'hui les plantes puisent le suc nourricier du sol[1]. »

Rien de plus nettement stoïcien que cette psychologie et cette biologie. Les textes de l'ancienne et de la moderne Stoa que nous pourrions alléguer sont nombreux. Ils sont trop connus pour qu'il soit utile de les énumérer. Bornons-nous à rappeler que, pour Zénon, comme pour Antipater, comme pour Posidonius, l'âme est πνεῦμα ἔνθερμον. C'est la définition dionéenne même. L'âme, pour l'école, est corporelle, mais d'une matière plus légère, plus subtile. Le corps est plus lourd, plus dense. Notre orateur, en conséquence, le déclare formé surtout de la terre[2]. Enfin, ce qui achève de mettre en lumière la fidélité du sophiste à ses maîtres, c'est l'allusion déjà mentionnée à l'étrange doctrine de la περίψυξις. Plutarque, en la rapportant, ne manque point de relever la contradiction qu'elle implique. Comment l'âme animale, plus chaude, plus déliée, comme telle, que l'âme végétative, naît-elle pourtant de celle-ci, par refroidissement et condensation? Il n'était pas du rôle de notre moraliste d'entrer dans ces épineuses discussions. Mais si son stoïcisme, ici comme d'autres fois, a l'air un peu plaqué, peu assimilé, adopté en bloc sans réaction de sa pensée personnelle, n'est-ce pas une garantie de plus de sa parfaite exactitude[3]? Enfin, l'idée même que la première humanité a dû se nourrir des sucs du sol paraît bien stoïcienne, elle aussi. Si l'on peut y deviner une réminiscence de Platon, il n'est peut-être pas téméraire d'y découvrir aussi un souvenir de Posidonius. Elle dérivait logiquement de la croyance à l'autochtonie du genre humain tout entier, elle-même conséquence nécessaire de la théorie de l'origine terrestre des animaux et des hommes[4].

Objectera-t-on que ce n'est là qu'une inférence? Nous en conviendrons les premiers. Mais il n'est pas possible, sans doute, en l'état actuel de notre documentation, d'aller beaucoup au delà d'une induction. Tout ce qu'on peut légitimement observer se réduit à ceci : Dion nous indique que les hommes primitifs, outre le suc nourricier de la terre, trouvaient un aliment dans les fruits sauvages, venus sans culture, et dans les herbes, καρπῶν αὐτομάτων καὶ πόας οὐ σκληρᾶς, dans la rosée et l'eau des fontaines, ἅμα δρόσῳ γλυκείᾳ καὶ νάμασι νυμφῶν ποτίμοις. En esquissant ainsi à grands traits une histoire de la plus antique humanité, ne serait-il pas étonnant qu'il créât, soit de toutes pièces, soit en utilisant des souvenirs classiques, une sorte de roman des âges primitifs sans s'y sentir encouragé par quelqu'un de ses guides ordinaires? N'a-t-il pas dû s'as-

1. Dion, 12, 30. L'idée que la terre est la matrice, la mère universelle, est stoïcienne, μητρὸς τῆς γῆς, ἡ τῷ ὄντι μήτηρ. V. Π. κόσμ., 391b, 14; Wendland, *Phil. Schr. ü. d. Vors.*, 67; Zeller, III, 1³, 331, 3; Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 143 sq.; Binder, *op. l.*, p. 31, adn. 347.

2. Textes dans Zeller, *Ph. d. G.*, III, 1⁴, p. 198, adn. 5, et dans V. Arnim, *Frgm.*, II, pp. 222 sqq.

3. Plut., *De prim. frig.*, 2, 5, p. 946c. Cf. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1³, p. 200, adn. 3.

4. Binder, *op. l.*, p. 29.

surer, en tout cas, qu'il n'avançait rien qui ne fût d'accord avec leurs doctrines? Quoi qu'il en soit du reste, il est à tout le moins indubitable que la croyance à l'autochtonie universelle a été professée par Zénon. Il est hautement vraisemblable que Chrysippe l'avait suivi. « Il semble que les Stoïciens aient admis une sorte d'ascension graduelle qu'on peut, il est vrai, plutôt conclure de ce que la tradition nous a conservé de leurs théories, que déclarer explicitement exprimée par eux. La Stoa devait se représenter la genèse du genre humain tout entier d'une manière très analogue à celle de l'individu aujourd'hui. L'embryon dans le sein de sa mère est nourri par la nature comme le sont les plantes. C'est par l'action de l'air extérieur qu'au moment de la naissance l'âme est formée, non pas précisément l'âme en tant qu'intelligence, mais en tant que principe de la vie animale[1]. »

Le rôle capital que nous voyons, chez Dion, l'air jouer par son intervention dans le développement et la nutrition de l'enfant, puis de l'adulte, ne peut être qu'une réminiscence stoïcienne. L'air, après avoir éveillé par la περίψυξις le nouveau-né de la somnolence et de la passivité premières, lui donnait la faculté du cri, de la voix, εἰσπνεύσας τε καὶ ψύξας εὐθὺς ἤγειρεν... καὶ φθέγξασθαι πάρεσχεν. La formule même, le lien étroit des deux termes, ἤγειρεν et φθέγξασθαι πάρεσχεν, tout est significatif. Stoïcienne est la περίψυξις, stoïcienne, par suite, incontestablement, la théorie de la phonation. Le texte de Dion est d'autant plus précieux pour l'histoire de la philosophie et de la physiologie antiques, qu'un seul autre témoignage, celui du *De Anima* de Tertullien, nous a transmis cette explication de l'apparition de la voix chez l'enfant : (*Animam*)... *aeris rigore perculsam et vim animalem* (ἤγειρεν) *capere et vocalem sonum edere* (φθέγξασθαι)[2]. Mais non seulement l'air provoque chez l'enfant, au sortir du sein maternel, les manifestations initiales de la vie, mais, durant toute la croissance, tout le développement ultérieur de l'homme, il entretient cette vie, il en est l'aliment essentiel et jamais défaillant. « L'air qui les entoure maintient la cohésion des parties du corps des mortels. Ils se nourrissent de l'afflux ininterrompu de son souffle; ils boivent à longs traits cette fluide liqueur, comme des nourrissons à la mamelle d'une mère toujours prête à leur offrir un lait qui jamais ne tarit[3]. » Or,

1. V. Binder, *op. l.*, p. 30. Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX, 84 : Ὑπὸ φύσεως (ὁ κόσμος συνέχεται) καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπο φύσεως συνείχετο; Plut., *St. rep.*, 41, 1 : Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι καθάπερ φυτόν (V. Erwin Rhode, *Psyche*, II, 302) et Galien dans V. Arnim, *Frgm.*, II, 758; Bonhöffer, *Epikt.*, I, 50. Sur les doctrines de Zénon et Chrys. V. Censorinus, *De Die natali*, IV, 10, dans Arnim, *Frgm.*, I, 124, Cic., *De Leg.*, I, 8, 24; Orig., *Contra Cels.*, 1, 37, vol. I, p. 355, Delarue. Cf. Arnim, *Frgm.*, II, 738 sqq.

2. Tertul., *De Anima*, 25 (Arnim, *Frgm.*, II, 805). Il est d'ailleurs étonnant que V. Arnim n'ajoute pas à son catalogue notre texte de Dion.

3. Dion, 12, 30 : Ἐκ δὲ τοῦ περιέχοντος ἠρτημένοι καὶ τρεφόμενοι τῇ διηνεκεῖ τοῦ πνεύματος ἐπιρροῇ, ἀέρα ὑγρὸν ἕλκοντες, ὥσπερ νήπιοι παῖδες, οὔποτε ἐπιλείποντος γάλακτος, ἀεὶ σφίσι θηλῆς ἐγκειμένης. Le sens de ἠρτημένοι est difficile. Wilamowitz déclare le texte inintelligible et altéré. Il le corrige radicalement et lit ἀρδόμενοι et non ἠρτημένοι et supprime τοῦ πνεύματος. Sa correction, à l'extrême rigueur, pourrait se défendre paléogra-

comme Dion, Philon célébrait en l'air l'aliment qu'absorbent sans relâche ceux qui dorment et ceux qui veillent[1]. Cicéron déclarait que les animaux doivent la force qui les soutient à l'air qu'ils respirent. C'est lui qui les nourrit et les conserve[2]. Nous sommes donc bien ici en présence d'une doctrine en faveur dans le Portique. Peut-être même la comparaison de l'air, source indéfectible de la vie avec une intarissable mamelle, venait-elle au sophiste de ses modèles. Si, en effet, nous manquons de textes qu'on puisse directement mettre en parallèle avec le sien, il n'est pas douteux que la métaphore ne soit tout à fait dans le goût de la Stoa. Dion appelait la terre ἡ τῷ ὄντι μήτηρ. Philon rapportait une antique conception de l'école qui voyait dans les fleuves et les cours d'eau les μαστοί de la terre[3]. Elle suivait en cela les vieilles croyances populaires.

Ainsi se forme en l'esprit de l'homme, spontanément, au spectacle du monde, au spectacle de sa propre nature, l'idée du divin. Mais, pour rendre plus sensible, plus saisissable à ses auditeurs, la naissance en nous de cette primordiale et essentielle notion, Dion use d'une comparaison : « C'est à peu près comme si nous envoyions pour le faire initier un homme, Hellène ou Barbare, dans un de ces édifices élevés pour le service des mystères, dont la beauté et la grandeur sont extraordinaires. Il entend, il voit en ce lieu bien des secrets du culte mystique. Ce sont des voix; c'est, successivement, l'obscurité puis la lumière, ce sont d'innombrables événements, des apparitions. Voici qu'enfin, comme c'est la coutume dans la cérémonie du thronismos, les mythes font

phiquement pour les deux participes, mais l'atéthèse de τοῦ πνεύματος est purement arbitraire. Binder croit pouvoir expliquer la vulgate ἠρτημένοι par *sustentata*. Il s'appuie sur deux textes de Cicéron, *N. D.*, II, 33, 83, *animantes aspiratione aeris sustinentur*, et *ibid.*, 31, 101, *spiritus ductus alit et sustentat animantes*. Cette explication nous semble préférable assurément à l'interprétation manifestement insuffisante de Stich : *Schwebend, in der sie umgebende Luft*, mais elle est loin d'être encore satisfaisante. Dire que ἀρτᾶν se traduit en latin par *sustentare*, n'est pas éclaircir beaucoup la signification de ce terme, et, au surplus, cette traduction n'est pas certaine. En tout cas, Binder a raison de maintenir la lecture du Meermannius ἐκ δὲ τοῦ περιέχοντος (Arnim lit καὶ δὴ καὶ τοῦ περιέχοντος) par analogie avec Arist., *Metaph.*, 1036, 16, τὸ πρῶτον καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἄρτηται, et Philon, *De Opif. m.*, ἐκ δὴ (τοῦ ἀέρος) τοῦ περιέχοντος ἠρτημένοι. Ce sont ces deux derniers textes qui nous suggèrent notre propre interprétation, d'ailleurs toute hypothétique. Cf. Chrys., dans V. Arnim, *Frgm.*, II, 807, τὴν ψυχὴν... γενέσθαι ἐκ τῆς περιψύξεως τοῦ ἀέρος τοῦ περιέχοντος. V. Binder, *op. l.*, p. 17, adn. 7. L'air, en se refroidissant et se condensant, devient le principe vital et la cause de la cohésion des parties de notre être, primitivement inerte et faible.

1. Philon, *De Vict. Offer.*, 15, p. 263. Cf. *De Fort.*, 2, p. 376 : Ἀέρα μὲν τὴν πρώτην καὶ ἀναγκαιοτάτην καὶ συνεχῆ τροφήν (*esca frequentissima*) ἀδιαστάτως (*continuo*) μεθ' ἡμέραν τε καὶ νύκτωρ ἀναπνεόμενον. Cf. Wendland, *Ph. Schr. ü. d. Vors.*, p. 67, adn. 7.

2. Cic., *N. D.*, II, 33, 83, — 39, 101.

3. Philon, *De Opif. mundi*, 45, p. 32, Sc. : Γυνὴ γῆν μεμίμηται, ἣν ἐτύμως τὸ τῶν ποιητῶν γένος παμμήτορα... εἴωθεν ὀνομάζειν, ἐπειδὴ πάντων αἰτία γενέσεως καὶ διαμονῆς ζώων ὁμοῦ καὶ φυτῶν ἐστιν· εἰκότως οὖν καὶ γῇ τῇ πρεσβυτάτῃ... μητέρων ἀνέδωκεν ἡ φύσις οἷα μαστοὺς ποταμῶν ῥεῖθρα καὶ πηγῶν ἵνα τὰ φυτὰ ἄρδοιτο καὶ ποτὸν ἄφθονον ἔχοι πάντα τὰ ζῶα. V. la polémique de Critolaos dans le *De Incor. mundi*, 7, p. 494, ἐπεὶ καὶ μάζους καθάπερ γυναικὶ γῇ φατέον, ἡνίκα ἀνθρωπογενεῖ, προσγένεσθαι... ἀλλὰ γὰρ οὐ ποταμὸς οὐ πηγή τις... ἀνθ' ὕδατος μνημονεύεται πότε ὀμβρῆσαι γάλα. V. Binder, *op. l.*, p. 31, adn. 34.

asseoir les néophytes et dansent en chœur, autour d'eux, la ronde sacrée. Croirons-nous que cet homme, en son âme, n'éprouvera point d'impressions, ne soupçonnera pas qu'une intelligence a d'avance préparé la savante ordonnance du spectacle qui se déroule à ses yeux? Et cela, fût-il venu des contrées les plus lointaines, au nom presque inconnu, des pays barbares. Quant au genre humain tout entier, lors de son initiation au plus parfait, au plus sublime des mystères, ce ne sont point des hommes ses semblables qui l'initient dans l'étroite enceinte de l'édifice qui, dans Athènes, reçoit le petit nombre des adeptes. C'est au sein de tout ce vaste univers, création pleine d'art et de sagesse du démiurge, théâtre, à tout instant, d'innombrables merveilles, que l'initient les immortels eux-mêmes menant autour de lui, si je puis dire, la danse sacrée; avec le chœur de la nuit, du jour, de la lumière, des astres. Serait-ce donc que l'espèce humaine, devant tout cela, resterait sourde, ne soupçonnerait pas la vérité[1]? »

Dion parle ici un langage très ancien déjà dans la philosophie hellénique. Il l'illustre d'une similitude qu'affectionnait la première Stoa, similitude que son antiquité rendait en quelque sorte vénérable. Comparer ainsi les révélations du spectacle du monde à l'homme, à ces clartés qu'éveillent les mystères dans les âmes des initiés, c'était se servir d'une image si naturelle à des Grecs que, dès Pythagore, dès Platon[2], nous en trouvons des exemples.

En tout cas, Chrysippe avait repris l'idée et la figure, comme en témoigne l'*Etymologicum magnum* : « Chrysippe dit que l'on a raison d'appeler mystères les discours sur les dieux. Il ne faut les enseigner qu'en dernier lieu et après les autres doctrines, quand l'âme, fermement assise, maîtresse de soi, peut se taire devant les profanes. C'est une récompense de grand prix que la possession de la vraie science de la divinité[3]. » Cléanthe regardait la connaissance de la physique elle-même comme une initiation, et pareillement la théologie. Ceux qui y pénétraient étaient des initiés[4]. La moyenne Stoa devait adopter la comparaison désormais traditionnelle. On la rencontre en nombre de passages de Philon[5]; elle

1. Dion, 12, 33, 34.
2. Sur Pythagore, v. Hippolyte, ds Diels, *Dox.*, 555, 22 : Θαυμασας δὲ τὴν διοίκησιν τῶν ὅλων, ἠξίωσε τὰ πρῶτα σιγᾶν τοὺς μαθήτας οἱόνει μύστας τοῦ παντὸς εἰς τὸν κόσμον ἥκοντας. V. Binder, *op. l.*, p. 32, adn. 36.
3. *Etym. magn.*, s. v. τελετή, p. 750, 16; Arnim, *Frgm.*, II, 1008.
4. Cléanthe, ap. Epiphan , *Adv. Haer.*, dans Diels, *Dox.*, 592 sqq., et Zeller, *Ph. d. Gr.*, 1³, 137, adn. 2. V. Arnim, *Frgm.*, I, 538. Κλεάνθης... τοῦς θεοὺς μυστικὰ σχήματα ἔλεγεν εἶναι... καὶ δᾳδοῦχον εἶναι τὸν ἥλιον καὶ τὸν κόσμον μυστήριον καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε.
5. V. Wendland, *Phil. Schr. ü. d. Vors.*, p. 61, adn. 1 : « Si les impies se moquent des mythes des poètes, c'est qu'ils ne savent pas découvrir la connaissance profonde de la nature qu'ils enveloppent, et la loi veut que les secrets des mystères ne soient pas révélés aux profanes. » V. Harris, p. 69ª : Οὐ θέμις τὰ ἱερὰ μυστήρια ἐκλαλεῖν ἀμυήτους. Cf. 99ᵇ, *Quaest in gen.*, 8, p. 252; *De profug.*, 16, p. 558; *Leg. all.*, III, 77, p. 13; *De Cherub.*, 14, p. 147; *De sacr. Ab. et Caïni*, 15, 16, p. 174. Formules analogues ds Heracl., K., 3, 75; Lucien, *Deor. concil.*, II. Chez Philon, comme chez Dion, il n'y a plus là qu'une figure de rhétorique. V. Wendland, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1888, p. 638.

se lit chez Épictète[1]. Au temps de Dion, ce n'est déjà plus qu'un cliché, mais c'est un cliché d'école, un thème favori, rebattu, du Stoïcisme[2]. Sénèque parlait de l'univers, ce temple de tous les dieux qui n'avait point de limites ni de bornes. Philosophie, sagesse, sont des initiations. Elles nous ouvrent les portes du sanctuaire universel; elles nous font comprendre le sens véritable des simulacres, des apparences[3].

Et d'ailleurs, si nous savons vraiment lire dans le grand livre du monde, n'apercevrons-nous pas aussitôt que même la créature privée de raison connaît et honore son créateur à sa manière? Elle s'applique à vivre selon la loi qu'il lui a donnée, προθυμεῖσθαι ζῆν κατὰ τὸν ἐκείνου θεσμόν. Il n'est pas jusqu'aux plantes, dépourvues assurément de toute aptitude à concevoir aucune idée, privées de langage et d'âme, dont la nature est toute végétative, qu'on ne voie porter, comme volontairement et de leur gré, les fruits propres à chacune d'elles. L'obéissance de la créature aux décrets du créateur est un culte muet qu'elle lui rend. A l'intelligence de l'homme de le discerner et de le comprendre. De telles idées naissent sans difficulté du panthéisme du Portique. Elles en découlent presque nécessairement. Elles résultent de la croyance que tout en ce monde a son but, son rôle, que tout y est gouverné par une même raison. On les rencontre chez nombre de docteurs de l'école, plus fréquemment encore chez les écrivains affiliés à la moyenne Stoa, depuis l'auteur du Π. κόσμου jusqu'à Manilius et Cicéron. L'écho en retentit jusque dans Pline l'Ancien. A chaque pas, dans Philon, apparaît, comme chez Dion, le terme de θεσμός pour désigner la loi divine[4].

Il faut donc être aveugle pour ne point concevoir, au spectacle du cosmos, la notion du divin. Plutôt, il faut être comme ces impies qui ont des yeux pour voir et ne voient point, des oreilles pour entendre et n'entendent point. Le célèbre anathème évangélique exprime en un raccourci saisissant ce que Dion développe éloquemment certes, mais avec

1. Épict., IV, 1, 106.

2. Les Stoïciens tenaient-ils cette comparaison des Cyniques? Un texte de Plut., *De Tranq. animi*, 20, p. 477[c], porterait à le croire : ἀνὴρ δὲ, εἶπεν (sc. Diogenes), ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται; καὶ πανύ γε λαμπράν, εἴ γέ τι φρονοῦμεν· ἱερὸν μὲν γὰρ ἁγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον· εἰς δὲ τοῦτον ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως, οὐ χειροκμήτων οὐδὲ ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατής, ἀλλ' οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ νοητῶν μιμήματά, φησιν ὁ Πλάτων, ἔμφυτον ἀρχὴν ζωῆς ἔχοντα καὶ κινήσεως ἔφηνεν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ ποταμούς... καὶ γῆν... ὧν τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετὴν τελειοτάτην εὐθυμίας δεῖ μεστὸν εἶναι. L'extrême analogie de ce texte avec les développements de Dion saute aux yeux. Si Lobeck, *Aglaoph.*, p. 130, avait raison de reconnaître dans toute l'étendue du morceau les paroles mêmes de Diogène, on pourrait voir dans le Cynique la source de Dion. Mais la référence à Platon serait étrange dans la bouche de son adversaire déclaré. V. Binder, p. 32, adn. 36. Diogène ne peut revendiquer ici que l'aphorisme cynique de la vie fête éternelle.

3. Sénèque, *Ad. Lucil.*, Ep. 90, 29, cité par Binder, p. 35.

4. Dion, 12, 35, cf. Π. κόσμ., 401[b], 401[a] : Ἄμπελοι καὶ φοίνικες... τὰ δὲ ἄκαρπα μέν, ἄλλας δὲ παρεχόμενα χρείας, πλάτανοι... αἵ τε καρπὸν ὀπώρας φέρουσαι, τῶν τε ζώων τά τε ἄγρια καὶ τὰ ἥμερα... γίνεται καὶ ἀκμάζει καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς; Manilius, II, 99; Cic., *Tusc.*, V, 13, 37 sq.: *Eorum quaeque suum tenens munus... manet in lege naturae.* Pour les textes de Philon, v. Arnim, *Fragm.*, II, p. 82, n° 337, et Wendland, *Phil. Schr. ub. d. Vors.*, p. 107, au mot θεσμός. Cf. Plin., *Hist. Nat.*, II, 110.

la profusion verbale d'un rhéteur asiatique. Il est le fond de l'invective contre les Épicuriens dont nous avons plus haut, en la tournant de notre mieux en français, tenté d'indiquer la source. Stoïcienne, en tout cas, l'apostrophe l'était évidemment, manifestement. Posidonienne, elle l'était probablement. Le rapprochement avec Cléomède le donnait à croire.

Tels sont les traits essentiels auxquels on reconnaît cette ἔμφυτος ἐπίνοια θεῶν, origine première de notre croyance au divin. Mais si tel est le fondement indispensable, la base primordiale de tout l'édifice de la foi, les générations plus éclairées d'âge en âge, guidées par des esprits plus puissants que le commun des hommes, y avaient apporté leur pierre. Elles en avaient poli les imperfections, ennobli le plan, agrandi l'architecture. A côté de l'ἔμφυτος ἐπίνοια θεῶν, avait sa place l'ἐπίκτητος ἐπίνοια.

Comment au juste notre sophiste-philosophe se la représentait, nous ne le savons. Le concept lui en paraissait peut-être assez clair par lui-même. Mais l'étude minutieuse des modalités diverses qu'il lui prête est instructive et intéressante. Trois influences, dit-il, contribuent surtout à engendrer en nos âmes une idée acquise et, en quelque sorte, secondaire de l'existence des dieux : λόγοι, μῦθοι, ἔθη[1].

De ces trois termes, le premier sans doute n'est pas le plus explicite. Si Dion ne s'est guère donné la peine de l'éclaircir, c'est que, étant assez vague et peu déterminé, son imprécision convenait à sa généralité même. En revanche, les deux derniers ne sont nullement obscurs. Il s'agit là de la poésie, des législations. Des lois, les unes n'ont pas d'auteurs connus, n'étant point écrites; les autres, au contraire, sont l'œuvre de fondateurs universellement fameux. Mais la loi s'impose par obligation, contrainte; elle punit qui la viole. La poésie séduit cœurs et volontés. C'est librement, par la seule persuasion, qu'elle nous gagne. C'est pourquoi elle a précédé la loi dans l'éducation de la race des mortels[2]. Enfin viennent les images et les effigies créées par le génie des arts. Phidias, sculptant son incomparable Zeus, nous a donné une magnifique, une impérissable leçon. Il nous a révélé ce qu'était vraiment la divinité[3]. Le sage, le philosophe parachevait l'œuvre. Il était l'exégète, le prophète par excellence du divin. Il en était l'interprète le plus accompli, le plus pénétrant, le plus véridique[4].

Mais le grand artiste peut être un grand philosophe. C'est là le sens profond, croyons-nous, de l'*Olympicos,* ou du moins de cette partie du célèbre discours dont les historiens de l'art hellénique ont fait tant de cas. Tous lui ont fait accueil. Faveur unique que ce morceau de brillante éloquence doit moins peut-être à son excellence réelle qu'à la pénurie des documents susceptibles d'éclaircir pour nous un problème passionnant entre tous. Pausanias, quelques trop rares monuments

1. Dion, 12, 39.
2. Dion, 12, 40.
3. Dion, 12, 40.
4. Dion, 12, 44 sqq.

figurés, nous permettent de nous représenter l'ordonnance du grand œuvre. Ce qu'était la suprême beauté du Zeus, ils ne nous l'apprennent point. Il nous faut la deviner dans telle monnaie d'Élis, dans telle effigie de nos musées. Le discours du rhéteur-philosophe nous reste comme un souvenir du prodige évanoui, une page précieuse où retentit l'écho des enthousiasmes qu'il provoquait dans l'âme transportée de ses antiques admirateurs. A supposer même que, par impossible, la découverte inattendue d'une copie certaine vînt un jour nous consoler, jusqu'à un certain point, de la perte de l'original, l'*Olympicos* nous servirait encore à confronter nos impressions de modernes avec celles d'un homme d'autrefois, de ceux qui ont eu le bonheur de contempler l'Olympien dans sa gloire.

Mais ce texte, après tout, que vaut-il au juste? Traduit-il l'émotion toute chaude, comme l'ont pensé quelques-uns, d'un témoin oculaire[1]? N'offre-t-il au contraire que de beaux mots, des amplifications sonores, où se dilue, se perd la fraîcheur du sentiment immédiat et sincère? On conçoit, quand on l'a lu, qu'entre ces deux termes extrêmes puisse flotter l'appréciation de la critique. L'entre-deux comporte une infinité de nuances, selon le goût littéraire plus ou moins délicat de chacun, selon l'influence plus ou moins consciente qu'exerce sur son jugement l'idée, tantôt plus vague, tantôt plus arrêtée, qu'il s'est formée, par ailleurs, du chef-d'œuvre de Phidias. Ajoutons que, souvent, on ne remonte guère au delà des citations d'Overbeck dans les *Schriftquellen*[2]. Peut-être, faute de replacer le morceau dans l'ensemble auquel il appartient, s'expose-t-on à en méconnaître à la fois le caractère, l'intérêt, la portée. En le remettant en son lieu, en s'efforçant d'en analyser les éléments, d'en découvrir les sources, n'aurait-on pas chance d'en mieux pénétrer la vraie nature, d'en déterminer avec plus de sécurité le mérite et le prix?

Les sources de l'*Olympicos*, nous l'avons vu, sont dans les doctrines du moyen Portique. Dion y reproduit la triple division de la théologie de Panétius et de Posidonius. Mais l'essentiel de l'œuvre est consacré à cette ἐπίκτητος ἐπίνοια θεῶν que nous tenons des poètes et des artistes. C'est au poète que le peintre, le sculpteur doivent le plus souvent leur conception des dieux. Phidias en est le plus éclatant exemple. A l'entendre parler, par la bouche du sophiste, il ne se réclame que d'un maître, Homère : « Si je vous semble, ô Éléens, digne de blâme, si vous trouvez à reprendre dans l'image que je vous ai léguée du dieu, ne devez-vous pas, tout d'abord, vous attaquer à Homère? Il n'a pas seulement tracé de Zeus un portrait tout pareil à celui que créèrent les artistes, dans les vers où il parle de la chevelure de l'Olympien, mais il nous entretient, dès le début, du menton du dieu[3]. » Plus haut, Dion avait écrit : « Cette image, la plus belle et la plus agréable à la divinité de toutes celles qui

1. Petersen, *Kunst des Pheidias*, p. 374 sqq., particulièrement 380.
2. Overbeck, *Schriftquellen*, nos 705-713, surtout 712.
3. Dion, 12, 62.

se voient ici-bas, fut l'œuvre de Phidias, inspiré de cet endroit d'Homère où Zeus, par un léger froncement des sourcils, fait trembler tout l'Olympe[1]. »

On voit par quel biais est introduit, dans l'*Olympicos*, le morceau fameux auquel nous consacrons cette étude. Les grands sculpteurs, comme les grands peintres, sont les éducateurs religieux du genre humain. Phidias occupe, dans leur radieuse théorie, le rang le plus éminent. Pourquoi? Ne serait-ce pas qu'il est, lui aussi, un stoïcien? Poursuivons notre enquête. Jusqu'ici nous étions, avec l'orateur, en pleine Stoa. Nous n'aurons pas à en sortir.

Le rhéteur — c'est ici la pièce de résistance de son discours — imagine une sorte d'apologie de Phidias par lui-même : « Mon Zeus est un dieu paisible dont les traits respirent partout la douceur qui convient au maître d'une Hellade dont aucune dissension ne trouble la concorde. Voyez-le, tel que je le dressai, m'aidant des conseils de mon art et de la bonne et sage cité des Éléens. Pacifique et grave, il est là, dans l'attitude qui sied à celui dont la vie ne connaît point l'inquiétude des chagrins. N'est-il pas le dispensateur de la vie, le distributeur des biens, le père commun, conservateur et gardien de tous les hommes? N'ai-je point réussi, autant du moins qu'il était permis à un mortel de concevoir, par la pensée, une image de l'être divin dans son inexprimable grandeur et de la rendre par l'imitation de l'art?

« Rien y contredit-il aucun des noms que nous donnons au dieu? Zeus, seul de tout l'Olympe, est appelé père et roi. Il préside aux cités, aux amitiés, aux unions des hommes; il est le protecteur des suppliants, des hôtes, le dieu des moissons et des fruits. On le nomme roi, parce que, dans sa puissance, il commande à tout; père, je crois à cause de sa douceur et de sa sollicitude; dieu des villes, dont il fonde les lois et où il veille au commun bien de tous; protecteur des familles, à cause de la parenté des hommes et des dieux; dieu de l'amitié et de la société entre les mortels, parce qu'il aime à les unir et ne voudrait entre eux qu'amitié, jamais hostilité ni haine; dieu des suppliants, parce qu'il accueille les prières et se montre propice à qui l'implore; dieu qui détourne les maux, car c'est par lui que nous les évitons; dieu de l'hospitalité, car on ne doit négliger aucun hôte ni regarder aucun homme comme un étranger; dieu des biens qu'on possède et des fruits que l'on cueille, car par lui naissent les produits de la terre, par lui nous viennent richesse et opulence. Qui pourrait montrer un lieu du monde où on ne l'invoque point sous ces noms?

« L'artiste qui devait rendre tout cela sans le secours de la parole, par les seuls moyens de son art, n'a-t-il point rempli sa tâche? Le roi qui commande, voilà ce qu'exprime l'attitude, magnifique et imposante dans sa force, de mon Zeus. La sollicitude du père, elle est dans sa douceur

1. Dion, 12, 26.

pleine de bienveillance. Le gardien des cités et des lois, on le reconnaît à son air auguste et grave. La forme humaine que je lui ai prêtée symbolise la parenté des dieux et des hommes. Le dieu des amis, des suppliants, des hôtes, le protecteur des malheureux, tous ses autres traits pareils, voilà ce que traduit cet air de bienveillance, cette physionomie où transparaissent humanité, bonté. Enfin le dieu de la fécondité, source de tous nos profits, se révèle dans cette âme grande et simple que manifeste tout l'ensemble de son image et qui convenait à celui des Immortels qui se plaît à nous donner tous les biens.

« Voilà ce que je voulus représenter selon mes forces, puisqu'il ne m'était pas permis d'user de la parole. Quant au Dieu sans cesse armé de la foudre, cause des guerres et des fléaux qui font périr les multitudes, qui verse à flots pluies excessives, neiges et grêles; qui tend parmi les nuées son arc sombre et fait briller dans les orages ses feux étincelants, terreur des matelots; qui excite à l'ardente et terrible mêlée Grecs et Barbares; qui rend insatiables de guerres et de combats jusqu'aux mortels épuisés, privés de tout espoir; qui pèse en sa balance le destin des héros, ou décide, par un arrêt de sa volonté, le sort des armées tout entières, mon art ne me permettait point de le représenter et, l'aurais-je pu, je ne l'aurais pas voulu[1]. »

Disséquons, si l'on ose dire, ce magnifique langage. Isolons d'abord du commentaire qui l'encadre chacun de ces *cognomina* du dieu copieusement énumérés. Aussitôt nous obtenons une sorte de *litanie* de Zeus. Or c'était, on le sait, un des principes de la Stoa, dans les matières de religion, de prêter un sens philosophique, ésotérique, aux croyances du vulgaire. Un souci de ne point effaroucher les consciences, de ne point dérouter les adeptes non complètement initiés, un désir même de fortifier, d'exalter dans leurs âmes leurs sentiments de piété, la conduisait à prendre, à l'aventure, des allures non pas seulement dévotes, mais, bien plus, cléricales. Elle prêchait. Et quel merveilleux parti l'on pouvait, à cette fin, tirer de ces noms du dieu consacrés par l'antique usage! Ils étaient autant de thèmes tout prêts d' « instructions » salutaires, profitables. Le prédicateur stoïcien en dévoilait la signification cachée, toute religieuse et morale, dans l'acception la plus élevée du terme. Et le Zeus des philosophes, sans cesser d'être lui-même, se rapprochait du commun des fidèles; il venait à eux.

Le Zeus du Portique, en effet, est toute bienveillance, toute bonté, parce qu'il est toute providence. Chacune de ces épithètes que Dion, complaisamment, s'attarde à illustrer de son exégèse, répond à l'un des innombrables personnages que le dieu ne dédaigne point de jouer quand il pourvoit à chacun de nos besoins toujours renaissants, toujours impérieux, quand il préside successivement, mais sans se lasser, à chacun des actes de notre vie. Nulle trace ici, chez le sophiste, de démonstra-

1. Dion, 12, 74-78.

tion laborieuse et savante de l'universelle πρόνοια de l'Immortel. C'est que son auditoire, plus qu'à demi mondain, n'en avait cure, et se déclarait très satisfait que, des méditations des sages, on ne lui apportât que les résultats tout acquis et, pour ainsi parler, le résidu pratique.

Dès longtemps, les Stoïciens le savaient. Qu'on relise les beaux vers de Cléanthe, dans l'*Hymne à Zeus*. Le souci y est manifeste d'écarter, pour les profanes, tout vestige de raisonnements ardus. Et tout l'essentiel de ce que le rhéteur développe avec tant d'amour, s'y trouve ramassé dans un raccourci sobre de la pensée et du style qui n'est pas sans faire tort à la muse charmante, mais un peu trop coquette, de la prose d'Asie. Le vieux poète chantait en Zeus le maître de cet univers qu'il avait créé et faisait vivre en le pénétrant. Rien au ciel, rien sur les terres ou les mers n'arrivait, qu'il n'eût prévu, permis, décidé, voulu :

Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐπὶ πόντῳ[1].

Mais surtout, — et la coïncidence ne peut être un hasard, — il célébrait, en l'Olympien, le dieu aux nombreux noms, le dieu πολυώνυμος. Qu'est-ce, au total, que notre texte du sophiste, sinon la paraphrase de cette vigoureuse poésie? Paraphrase minutieuse, monotone, malgré les agréments de la diction, et qui insiste trop; n'est pas seulement longue, mais un peu lourde et pédante, malgré ses grâces.

Dion était-il, de ce défaut, le seul, le principal coupable? Ne nous hâtons pas de lui jeter la pierre. Les temps héroïques étaient révolus; le Portique sacrifiait au goût du jour. La sophistique refleurissait. Les purs, en dépit de leurs dédains pour les ornements de la rhétorique, étaient bien obligés, pour s'attirer de nouveaux amis, de les prendre par leur faible. L'Hymne de Cléanthe, au sein même de l'école, tournait au thème à variations. Une preuve bien curieuse s'en rencontre dans le Π. κόσμου, cet ouvrage hybride, fils bâtard d'Aristote et de la Stoa. On y lit, en belle place, parmi d'autres τόποι, précisément le morceau, sans doute déjà classique vers le temps de Posidonius, sur les *cognomina* de Zeus : « Bien que Dieu soit unique, il a beaucoup de noms qu'on lui donne, d'après tous les phénomènes dont lui-même est la cause. On l'appelle Jupiter ou Zeus pour exprimer au moyen de ces noms que c'est par lui que nous vivons. Il est appelé fils de Chronos et du Temps, passant d'un âge sans fin à un autre âge non moins illimité. On l'appelle le dieu qui lance les éclairs et la foudre, on l'appelle éthéré, aérien, auteur du soleil et de la pluie, à cause du tonnerre et de la pluie et des autres phénomènes analogues. On l'appelle père des fruits, à cause des fruits que porte la terre ; gardien des villes, parce qu'il protège les cités ; générateur, père, créateur, à cause des bienfaits qu'il répand à tous ces égards ; amical, hospitalier, guerrier, triomphateur, purificateur, com-

1. Cléanthe, *Hymne à Zeus*, V, 11 sqq., ds Arnim, *Frgm.*, I, nº 537.

battant, suppliant, favorable, tous noms que lui donnent les poètes; sauveur et libérateur dans le vrai sens de ces expressions. Pour tout dire en peu de mots, Dieu est à la fois céleste et terrestre, et reçoit ainsi des noms tirés de toute la nature et de tous les phénomènes, comme étant lui-même la cause de toutes choses[1]. »

Comment nier l'étroite parenté de ce texte avec notre *Olympicos?* Malgré la médiocrité, la platitude, parfois, de l'exécution littéraire du Pseudo-Aristote, la ressemblance du fond et de la forme est frappante. Dion, c'est vrai, est muet sur l'étymologie mystique du nom de Zeus, tirée de ζῆν; mais il la reprend ailleurs. L'érudition météorologique de l'aristotélicien n'accable pas non plus de son poids le plaidoyer de Phidias. Mais les pieuses épithètes sont bien les mêmes; leur exégèse est toute pareille. Il en peut bien manquer quelqu'une dans le *De Mundo* que Dion n'a eu garde d'omettre, ou réciproquement. Le parallélisme des deux passages n'en est pas moins hors de toute contestation, et non moins indubitable est l'origine stoïcienne, dans le Π. κόσμου, de cette savante onomastique. « Les noms, les attributs, la généalogie de Zeus sont ici expliqués, dit Zeller, en un sens tout stoïcien[2]. »

Or il ne s'agit point du tout, dans le *De Mundo*, du *Zeus* de Phidias. Serions-nous donc en présence, chez Dion Chrysostome, d'un thème consacré par une longue tradition, devenu peu à peu un *locus?* Serait-ce que Phidias, ou plutôt le rhéteur qui lui prête son éloquence, exploiterait une de ces amplifications banales, passées de l'école dans le magasin d'accessoires des orateurs épidictiques? La démonstration serait complète, si nous pouvions citer quelque autre parallèle, dionéen lui aussi, mais où le *Zeus* de Phidias fût hors de cause.

Ce parallèle, il existe. Il n'y a pas à aller loin pour le découvrir. Qu'on ouvre le premier Π. βασιλείας. Voici que défileront, une fois de plus, les *cognomina* de Zeus[3]. Trajan est le modèle des princes, Zeus le modèle des rois. Peindre le portrait de Zeus, c'est retracer l'idéal que l'empereur incarne sur la terre. Roi parfait, le maître de l'Olympe n'est le meilleur des souverains que parce qu'étant le seul vrai sage, il est le seul vrai père. L'exégèse de chacun de ses surnoms est encore plus complète, plus précise. Aucun n'est oublié. On a pu songer à combler telle apparente lacune de l'*Olympicos* avec le premier Π. βασιλείας. Ces *cognomina* de l'Olympien sont si chers à Dion qu'on les reverrait, si l'on en éprouvait quelque envie, dans le Π. βασιλείας III[4] et que peut-être leur énumération comblerait une longue lacune du Π. βασιλείας IV[5].

Il y a plus et mieux, ou plutôt pis encore. Ælius Aristide, composant à son tour un hymne, mais en prose, à la gloire de Zeus, nous offre

1. Π. κόσμ., VII, 1, 2, p. 401b, trad. Barthélemy Saint-Hilaire.
2. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1², p. 641.
3. Dion, I, 39 à 42.
4. Dion, 3, 50.
5. Dion, 4, 139.

une nouvelle édition — et quelle édition! — du même lieu commun. Sur certains points même, il est plus scrupuleusement fidèle que Dion à la mystique de l'école. Il n'est plus d'étymologie qui l'arrête. Dion, dans le premier Π. βασιλείας, accueillait Zeus dérivé de ζῆν. Ælius explique doctement Δία par διά, la préposition causale[1]. Le dieu n'est-il pas la cause efficiente? L'hymne s'achève en invocation. Voilà tout le bataillon des *cognomina* en bon ordre, au grand complet : εὐεργέτης, ἔφορος καὶ προστάτης, πρύτανις καὶ ἡγέμων, ταμίας ὄντων καὶ γεγενημένων ἁπάντων, δότηρ, ποιήτης, ἐν δίκαις νίκην δίδους, ἀγοραῖος, ἐλευθέριος, μειλίχιος, βασιλεύς, πολιεύς, καταβάτης, ὑέτος[2].

Résignons-nous. Toute cette exégèse des intentions de Phidias sculptant le dieu d'Olympie n'est qu'un vieux cliché; il court diatribes et discours d'apparat; il a déjà bien servi, il servira encore. Ce n'est qu'une variante d'un autre *locus* non moins rebattu, le portrait du roi idéal. Le vrai prince, lui aussi, est imposant, mais bon. Comme Zeus ne songe qu'à la félicité des mortels, il est uniquement soucieux du bonheur de ses sujets. La douceur que Dion vante chez l'Olympien, on a peur, en vérité, qu'il ne la découvre dans l'effigie de Phidias, que parce que la rhétorique exige qu'elle soit écrite sur ses traits.

Est-ce à dire, pour autant, qu'il faille faire fi du témoignage de l'*Olympicos?* L'oraison, en dépit de ses artifices, peut-être à cause de ses artifices, a son prix. Elle traduit l'admiration, assez pédante, convenons-en, mais après tout sincère, d'un orateur qui pense peu par lui-même, mais est tout imprégné des opinions du Portique. Le Portique, en ces temps de syncrétisme religieux et philosophique, c'est, de plus en plus, toute la Sagesse. Le *Zeus* d'Olympie, voilà l'expression la plus haute, la plus sublime du sage stoïcien, du sage qui est au-dessus de toutes les passions humaines, non qu'il les ignore, mais parce qu'il en a triomphé. C'est un Dieu qui pense, un Dieu qui veut, mais ne veut que le bien des hommes, un Dieu qui n'aime point à punir, un roi qui se souvient que, seule de toute la ruche, la reine des abeilles n'a point d'aiguillon[3]. C'est un Zeus prompt à lancer la foudre, ἀργικέραυνος[4], disait Cléanthe, mais il ne la brandit que contre les méchants. Il est, dans sa conception nouvelle, le fils de la pensée hellénique tout entière. Depuis Socrate surtout, depuis Platon, Aristote, la Stoa, il se révèle par sa providence. L'anthropocentrisme, depuis des siècles, de la cosmologie grecque conduisait à l'idée de ce maître de l'Olympe, créateur des mortels, mais, plus encore, leur sauveur et conservateur. Dieu, jadis terrible, est devenu bon[5]. Cette bonté, Dion la lisait au front du colosse d'Olympie. D'autres l'y adoraient à leur tour. Épictète n'avait pas assez

1. Ælius Aristide, éd. et trad. Canterus, Genève, 1604, I, Εἰς Δία, p. 13 A.
2. Id., *ibid.*, p. 25 B-C, 26 A.
3. Dion, IV, 62 sq.; cf. Julien, II, 80 d.
4. Cléanthe, *Hymne à Zeus*, V, 28.
5. Voir les curieux chapitres de Juste Lipse, *Physiologiae Stoicorum libri tres*, Paris, Plantin, 1604, *Diss.* X et XI, p. 21a, 25b.

d'admiration pour le grand statuaire, Quintilien déclarait qu'il avait ajouté à la majesté des dieux[1]. L'univers, dans son incomparable beauté, est comme un temple splendide, résidence de la divinité[2]. Pareils aux mystes avant l'initiation, les mortels attendaient sur le seuil. Phidias les avait pris par la main et introduits dans le sanctuaire[3].

1. Épict., ds Overbeck, *Schriftquellen*, n° 727; Quintilien, *Inst. orat.*, 12, 10, 9.
2. Dion, 12, 34. Sénèque, *Ad Lucil.*, 90, 29.
3. Nous avons repris toutes ces dernières pages d'une de nos études publiées dans la *R. E. G.*, 1917, p. 105-116, sous le titre de *Dion Chrysostome critique d'art; le Zeus de Phidias*.

LA MORALE DIONÉENNE

Une étude de la morale de Dion est le complément naturel d'une enquête sur sa cosmologie et sa théologie. De prime abord, il semble qu'elle ne devrait point soulever de difficile problème. Un rapport étroit, une suite logique en feraient le corollaire de sa physique. De la théorie du monde découlerait, sans effort, une éthique dont elle serait la base, le fondement rationnel. De près, la question se pose moins simplement. Il n'est pas si aisé de déterminer le lien des préceptes pratiques et de l'ensemble du système. Deux courants parallèles ont toujours coexisté dans le Portique. Chez Zénon, le disciple de Cratès, les spéculations sur le cosmos, malgré leur importance, apparaissent moins comme l'essentiel de l'édifice que comme une assise glissée, pour ainsi dire, au-dessous d'une construction éthique. Elles l'appuient, l'étayent, mais l'architecture en elle-même se suffit, tient debout par sa seule cohésion. L'âge des grands penseurs stoïciens passe. La Stoa retourne de plus en plus au cynisme dont elle est née. Au détriment des préoccupations métaphysiques et scientifiques, la perspective du monument change. La cosmologie d'Héraclite apparaît mieux ce qu'elle n'avait jamais cessé d'être : un placage assez artificiel qui recouvre la morale d'un Diogène ou d'un Cratès. Les fonds repoussent, envahissent les avant-plans.

Si cette vigoureuse réviviscence du cynisme originel se manifeste, à des degrés divers, chez tous les adeptes de la secte, on comprend sans peine qu'elle doive se révéler plus nette encore chez le moraliste populaire, le prédicateur de foules. Le cynisme est une philosophie réduite au minimum. Il retranche, en tout cas, et à dessein, toute considération abstraite et transcendante. C'est une philosophie en action, non pas un échafaudage ingénieux et imposant de doctrines que leur difficulté met hors de la portée des ignorants et du vulgaire. Le cynique prêche par son exemple plus que par ses discours. Ou plutôt, ses discours ne valent qu'autant qu'ils sont le commentaire de ses actes. Dion exilé de Rome, chassé par l'édit de Domitien, converti à la sagesse, erre de ville en ville, semeur de la bonne parole. Rien d'étonnant si son éloquence remonte plus volontiers à Diogène qu'à Chrysippe, si elle est plus souvent cynique que proprement stoïcienne. Au surplus, ni la donnée ni la solution cyniques du problème de la vertu ne contredisent les enseignements du Portique. Tout se concilie au contraire. La sagesse d'un Diogène, c'est celle de la Stoa, mais moins généreuse et plus élémentaire. Il lui manque l'élévation, l'idéal. On ne les peut trouver que dans des dogmes qui dépassent la pratique immédiate. La Vertu comporte deux hypostases.

Les Cyniques atteignent à la première, ils la conquièrent. Ils ne la dépassent pas, s'arrêtent au seuil de la seconde.

Voici Dion en missionnaire. Il a la peau du lion sur l'épaule, la besace au dos, la massue à la main, dans l'appareil d'Héraclès purgeant la terre des monstres. Que vont contenir ses homélies? On entendra d'abord un nouveau Diogène, un Cratès ressuscités au monde. Mais l'éducation a été raffinée, mais les mœurs, les manières de l'homme sont distinguées. Il renoncera moins facilement que ne le firent jadis ses glorieux modèles à la décence du maintien, à la modération, à la convenance du langage. Musonius lui avait montré qu'on peut vivre avec une austérité tout antique, mériter de juger avec sévérité le reste des hommes sans être obligé de les scandaliser par des propos outrageants, de les rudoyer en brutal, de les déconcerter par des allures plus dignes d'un vagabond sans pudeur que d'un prêtre de la sagesse. Le prédicateur, pour redresser les torts, a le droit, le devoir de rester honnête homme. Enfin et surtout, le sermon a ses traditions, ses raisonnements consacrés, ses exemples, ses formules stéréotypés, ses mœurs oratoires héritées. Dion ne songe pas un instant à les abandonner pour le sarcasme provocant, la grossièreté voulue de l'apostrophe, du geste. Cela est bon pour la plèbe populacière de la secte, pour les harangueurs de carrefour qui montent sur les bornes et amusent les badauds en tunique par la truculence de leur parole plus qu'ils ne les instruisent par la solidité de leurs préceptes. Dion est un cynique, mais de bonne compagnie. Il arrondit les angles, émousse les aspérités. Sa manière est un juste milieu entre les extrêmes. Il ne verse jamais dans l'indécence en manteau troué et en longue barbe, ni dans les arguties dialectiques des doctes de cabinet. Souvent on prendrait pour des amplifications banales, pour des thèmes éthiques les plus généraux, les plus dépouillés de tout costume scolastique, ce qui est la doctrine toute pure des stoïco-cyniques. Il faut parfois quelque effort d'attention pour démêler, sous la beauté des mots, l'harmonie des périodes, le bien des sages dont il s'inspire le plus directement. On peut cependant tenter l'expérience. Partons avec lui des conseils les plus humbles. Il débute par la pratique courante. Suivons-le pas à pas sur son terrain.

* * *

Un trait frappe tout d'abord, caractéristique. Le Cynisme est, avons-nous dit, une morale en action. Le modèle vivant, voilà la leçon la plus efficace. La secte a ses saints, et la première initiation à la vertu, c'est l'imitation des sages authentiques. Ils sont, de chaque vertu, le portrait par excellence. « Les exemples tirés de la vie des grands hommes et présentés d'ordinaire sous forme de *chries* jouaient un rôle considérable dans l'enseignement moral des Cyniques et des Stoïciens. Ceux-ci ne professaient pas l'empirisme radical de ceux-là, mais ils mettaient l'ex-

périence à la base de toute connaissance et l'appel au concret était autre chose pour eux qu'un procédé d'exposition... L'intelligence, à leurs yeux, n'a d'autre matière que celle qui lui a été transmise par la perception;... de l'expérience, c'est-à-dire du souvenir de plusieurs représentations semblables, il se dégage, d'une manière naturelle et sans le secours de l'art, certaines notions communes qu'ils nomment *présomptions* (προλήψεις)[1]. » A ce titre, la conduite des héros de l'école, de ses plus anciens et vénérés ancêtres ou fondateurs vaut mieux que tous les commentaires des savants. Y a-t-il enseignement plus direct, plus concret, partant plus persuasif?

Les saints, pour Dion Chrysostome, c'est d'abord Diogène et Socrate. Celui-ci est le frère de celui-là. Si, au mépris de l'exacte chronologie, c'est au premier que nous nous arrêtons d'abord, c'est que, nous le verrons, il est, dans le cynisme, un peu le père du second. C'est à Diogène, le Socrate en folie, qu'on ramenait Socrate le sage. Tous deux ont leur légende dorée. Si le maître de Platon n'avait sans doute rien écrit, on n'en saurait affirmer autant de Diogène. Rien ne s'oppose, dans nos documents, à ce qu'il ait réellement composé des ouvrages aujourd'hui perdus. On a pu en contester l'authenticité ou même l'existence[2]. Il semble bien pourtant que les tragédies qu'on lui prête ne soient pas des œuvres supposées. Le seul fait que, plus tard, un cynique avéré, Œnomaus de Gadara, se complut à en écrire prouve que, vraie ou fausse, la tradition, en tout cas, s'en était fermement établie. Mais il n'importe. Peu importe même que le maître de Diogène, Antisthène, ait été l'un des plus féconds d'entre les écrivains socratiques. C'était par l'exhibition qu'ils faisaient d'eux-mêmes, au grand jour de la place publique, dans la promiscuité des portiques et de la rue, que les premiers cyniques avaient retenu le peuple. Ils ont toujours été de ces hommes qui réfutaient les Éléates en marchant. Les historiettes assez scabreuses dont s'émaille l'histoire de Cratès et d'Hipparchia, n'ont de sens que si on les prend comme un symbole simpliste, matériel et violent, destiné à secouer les imaginations. Ce qui restait, au total, de plus clair de Diogène lui-même, c'étaient des traits acerbes, mordants, des gestes expressifs à l'excès, des apostrophes impudentes, qui bafouaient le ridicule et l'insensé, impitoyablement. Diogène, c'était le bouffon qui roule affairé son tonneau du haut en bas de l'acropole de Corinthe, qui, du seuil de sa niche, moque Alexandre, qui brise son écuelle de bois à la vue du pauvre diable buvant dans le creux de sa main. Tout cynique de marque est lui-même le résumé animé, agissant, de l'éthique qu'il professe. Peu à peu, croît et foisonne une forêt d'historioles, d'anecdotes plus ou moins controuvées, où parfois peut-être il faut reconnaître l'influence lointaine, mais indubitable, d'un folk-lore de l'ascèse. Un type grandit, celui du cynique idéal. Les prédicateurs se soucient peu de l'historicité

1. Voir Villeneuve, *Essai sur Perse,* p. 284 et 137.
2. Voir sur ce point, Dümmler, *Antisthenica, appendix de Diogene Cynico,* p. 64 sqq.

de leur Diogène. Peu leur chaut qu'on lui attribue ce qui était plutôt le bien de Monimos ou de Métroclès. Les différences individuelles s'estompent, s'effacent. L'aïeul hérite de ses neveux. Diogène, à sa manière, est un héros d'épopée ; et, de tout temps, dans l'épopée, les fils ont engendré les pères.

Dion subit donc le charme, la séduction de Diogène. Cette figure originale et bizarre est d'un pittoresque auquel ne résiste pas sa fantaisie. Mais le genre oratoire même qu'il cultive, l'entraîne à la choisir. Quand on ouvre le recueil de ses œuvres, tout aussitôt après les Π. βασιλείας, frontispice imposant, majestueux et grave, on tombe sur des oraisons d'un type infiniment moins savant, du moins au premier regard. L'allure en est familière, le ton prosaïque. Et les titres sont parlants. C'est *Diogène ou de la Tyrannie* (or. VI), *Diogène ou de la Vertu* (or. VIII), *Diogène ou l'Isthmicos* (or. IX), *Diogène ou des esclaves* (or. X). Du groupe, le premier lien, le plus extérieur, c'est le nom même du héros. Mais la liste des *Diogéniques* ne se clôt point avec ces quatre discours. Le « chien » reparaît dans le second *De Fortuna* (or. LXIV), d'authenticité, il est vrai, suspecte, dans le *De Habitu* (or. LXXII), surtout dans le quatrième *De Regno,* véritable diogénique et l'une des plus considérables en importance et en étendue. Isole-t-on du contexte chacun des petits récits dont Diogène et les circonstances de sa vie forment le sujet? Une collection d'anecdotes se constitue qui rappelle à s'y méprendre le livre VI de Diogène Laërte. De tous ces courts tableaux, de tous ces petits drames, de ces dialogues brefs, sort la silhouette étrange. Les touches se succèdent, s'accumulent, le portrait prend contour; les linéaments se précisent, les angles s'accusent. L'effigie est en pied. Diogène est là; la vivacité toujours en éveil, la repartie toujours prompte, jamais à court de mots ni de réplique,... ὅτι καὶ αὐτὸς πρὸς ἅπαντα εὐπόρει λόγου καὶ ἀποκρίσεως[1].

Ce Diogène est-il bien celui du cynisme? Il faut ici tenir grand compte des sources d'information de Dion. Tout le premier il est sans illusion sur la vérité historique des traits qu'il rapporte : Πυνθανόμενοι — καὶ περὶ Διογένους ὅτι καὶ αὐτὸς πρὸς ἅπαντα εὐπόρει λόγου καὶ ἀποκρίσεως · τὰ μὲν γε τούτου καὶ διαμνημονεύουσιν οἱ πολλοί, τὰ μέν τινα ἴσως εἰπόντος αὐτοῦ, τὰ δὲ καὶ ἄλλων συντεθέντων[2]. Les *dicts* de Diogène, à travers les temps, s'étaient distribués sous deux ou trois formes d'ailleurs très apparentées entre elles, la χρεία, l'ἀπόφθεγμα, le παίγνιον. Ce qu'était précisément la chrie, les études nombreuses dont elle a été l'objet dans ces quarante dernières années nous l'ont fait mieux connaître. Des historiens modernes de la philosophie, Ferdinand Duemmler, dans un appendice à ses *Antisthenica*[3], nous en a donné la description la plus complète. Dès l'antiquité il y avait des auteurs de chries célèbres. Tel était Bion du Borys-

1. Dion, 72, 10.
2. Dion, *ibid.*
3. Dümmler, *Antisthenica,* pp. 69-71.

thène. En avait-il vulgarisé l'emploi? Peut-être la négligence des compilateurs, des rédacteurs d'*excerpta,* faisait courir sous son nom force χρεῖαι ou ἀποφθέγματα dont il n'avait garde de revendiquer la paternité pour lui-même. En tout cas, il avait eu de nombreux prédécesseurs. Métroclès, l'élève de Cratès, avait eu le premier l'idée de recueillir, de crainte qu'ils ne se perdissent, les bons mots, les faits mémorables de son maître et de Diogène. Zénon de Cittium avait suivi son exemple; Ariston en avait rédigé douze livres; Cléanthe avait écrit Περὶ χρειῶν, enfin Hécaton en compilait un *thesaurus.* Lucien ne voulut point laisser périr celles de Démonax et de Sostratos, ni Pollion celles de Musonius[1]. Stobée en tirait de Dion Chrysostome, comme d'Épictète. Dion puisait donc dans les collections antérieures, ou plutôt, sans se fatiguer à remonter si loin, il n'avait qu'à mettre à contribution la richesse de sa mémoire. La prédication, la diatribe versaient à pleines mains l'anecdote, devenue le motif obligé de toute harangue édifiante. Le genre était si bien classé que les rhéteurs le définissaient : Χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου, σύντομον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον χρησίμου τινὸς ἕνεκα[2]. Le caractère spécifique en était le raccourci mordant. On s'était même appliqué à réduire en chries des développements étendus, que leur longueur privait du nerf et de la verve. Le παίγνιον, on le devine, c'est la chrie encore, mais elle est alors d'un ton particulièrement enjoué. Le Cynique s'amuse et plaisante, παίζει. C'est un moraliste en belle humeur. Quant à l'*apomnemoneuma,* c'est la chrie toujours ou c'est une suite de chries que relient les commentaires que Diogène en personne nous donne de ses propos, de sa conduite. Le récit se développe, au lieu de se concentrer. Hermogène encore nous le définit : Διαφέρει δὲ χρεία ἀπομνημονεύματος μάλιστα τῷ μέτρῳ · τὰ μὲν γὰρ ἀπομνημονεύματα καὶ διὰ μακροτέρων ἂν γένοιτο, τὴν δὲ χρείαν σύντομον εἶναι δεῖ[3]. Faisons un pas de plus. L'orateur qui rapporte les « dicts », les traits piquants du Cynique, les complète, les éclaircit de sa propre exégèse. Il en illustre et souligne les enseignements de son modèle. Voilà l'une des variétés de la diatribe, du sermon populaire et l'une des plus ordinaires.

Tous ces éléments se rencontrent chez Dion. C'est la garantie la plus sûre de l'origine purement cynique de ses *Diogéniques.* Empruntons-leur donc, sans inquiétude, ce qu'il nous faut pour mieux connaître Diogène. Voici l'oraison sixième : Διογένης ἢ περὶ τυραννίδος. Au début du discours, Dion rapporte un dict de son héros. Le cynique aimait à se comparer au roi de Perse. Le monarque passait pour non seulement le plus puissant, mais encore le plus riche, le plus voluptueux des souverains. Aussitôt, voici le paradoxe. Si le grand roi possède palais et résidences d'hiver et d'été, habite, selon les saisons, tantôt Suse, tantôt

1. Weber, *De Dione Chrys. Cyn. sect.*, 84.
2. Hermogène, *Progymn.*, 4, c. 3; Quintilien, *Instit. or.*, I, 9, 4.
3. Hermog., *l. cit.*, ds Spengel., *Rh. Gr.*, II, p. 6, 5.

Ecbatane, Diogène partage l'année entre Corinthe et Athènes. Il est même plus heureux dans son choix. La beauté du site, des monuments, dans les deux villes qu'il préfère, l'emporte infiniment sur ce que peuvent offrir les capitales du roi. Il se traite donc plus délicatement que le prince. Le voyage de l'une à l'autre de ses capitales est court, facile. Mais le grand roi? Il hiverne à Babylone, Suse ou Bactres, dans les contrées de l'Asie où le ciel est le plus serein, le climat le plus doux; il passe l'été en Médie, à Ecbatane où la saison la plus rigoureuse a la douceur des beaux jours à Babylone. Mais il y a des rivières profondes à traverser, des déserts sans eau ni habitants à franchir. Diogène est-il pressé, il s'embarque à Mégare; le lendemain il est en Attique. Veut-il flâner, le chemin des écoliers est par Salamine. Ταῦτα δὲ εἰώθει μὲν παίζων λέγειν[1]. Voilà le παίγνιον qui nous a été conservé, outre Dion, par les auteurs les plus divers. D'abord Plutarque, le contemporain de notre sophiste : Καὶ Διογένης τὴν εἰς 'Αθήνας ἐκ Κορίνθου καὶ πάλιν ἐκ Θηβῶν μετάβασιν αὐτοῦ προὔβαλε ταῖς βασίλεως, ἔαρος μὲν ἐκ Σούσαις καὶ χειμῶνος ἐν Βαβυλῶνι, θέρους δ' ἐν Μηδίᾳ διατριβαῖς. Ailleurs les *Moralia* attribuent un mot très analogue à Métroclès. Τύχη, πενίαν ἀπειλεῖς; καταγελᾷ σοῦ Μητροκλῆς, ὃς χειρῶνος ἐν τοῖς προβάτων καθεύδων καὶ θέρους ἐν τοῖς προπυλαίοις τῶν ἱερῶν, τὸν ἐν Βαβυλῶνι χειμάζοντα καὶ περὶ Μηδίαν θερίζοντα Περσῶν βασιλέα περὶ εὐδαιμονίας εἰς ἀγῶνα προυκαλεῖτο[2]. Ernest Weber croit être ici en présence d'une des χρεῖαι ou de l'un des ἀποφθέγματα les plus anciens de Diogène et en considère l'authenticité comme très probable. Le fait que la paternité du même aphorisme se trouve dans le lot de deux ou trois cyniques d'époques différentes, mais reculées, est un témoignage que Diogène, qu'imitent ses successeurs, s'était déjà lui-même mis en parallèle avec le roi de Perse, de cette façon et dans cet esprit. L'inférence est vraisemblable. Mais ce qui, dans la remarque de Weber, est surtout intéressant, c'est que ces textes prouvent que, dès le cynisme primitif, le parallèle du sage et du grand roi est passé à l'état de cliché. Il devient, par la suite, l'un des ornements obligés de tout sermon sur les avantages de la pauvreté philosophique. On le développe, on le complète. Les additions l'amplifient, mais ne dénaturent pas la pensée. Dans la *Vitarum auctio* de Lucien, Diogène terrifie le chaland. Il proclame que savoir organiser sa vie de manière à supporter sans peine la pauvreté et les épreuves, à se tenir pour satisfait d'une nourriture telle quelle, facile à se procurer, à faire fi d'une femme, des enfants, de la patrie, c'est jouir d'un bonheur que ne connut jamais le roi de Perse[3]. Dans une de ses dissertations, Épictète avait exploité le thème : « Comme Diogène le Cynique met en parallèle sa félicité et celle du grand roi! ou plutôt, comme il ne croit pas que le parallèle soit possible! Car, là où sont des troubles, des peines, des frayeurs, des désirs inassouvis, d'inutiles efforts pour échap-

1. Dion, 6, 7.
2. Plut., *De prof. in virt.*, c. 6; *An vitios.*, c. 3.
3. Lucien, *Vit. auct.*, c. 9. Cf. *Dial. mort.*, XI, 3, et Julien, VI, p. 195 B.

per au mal, des haines, des jalousies, comment le bonheur pourrait-il exister? » L'accent cynique est aussi marqué, l'affirmation aussi tranchante chez Dion que chez Épictète. Que l'on confronte les deux passages : Ὥστε οὐκέθ' αὐτὸν ἠξίου τῷ Περσῶν βασιλεῖ παραβάλλειν · πολὺ γὰρ εἶναι τὸ μεταξύ (Dion, VI, 35), et Πῶς συνέκρινε τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτοῦ τῇ μεγάλου βασιλέως ; μᾶλλον δ' οὐδὲ συγκριτὸν ᾤετο εἶναι (Épict., III, 22, 60).

Mais Diogène poursuit sa plaisanterie, continue à prouver son paradoxe. Le vrai délicat, le vrai voluptueux, c'est lui, ὥστε πλεονεκτεῖν βασιλέως καὶ μᾶλλον τρυφᾶν [2]. Le mot τρυφᾶν, se complaire dans les délices, est particulièrement piquant dans la bouche d'un cynique, s'il s'en fait l'application à lui-même. Weber explique avec une exactitude judicieuse, encore qu'un peu lourde, la portée exacte du jeu d'esprit. Τρυφᾶν c'est le vice des hommes mous, efféminés, que les moralistes harcèlent de sarcasmes. Aimer le luxe, les aises, c'est une insigne marque de folie. « Puissent vivre ainsi les fils de mes ennemis! » disait Antisthène [3]. Diogène feint d'être plus opulent qu'il ne convient à un cynique et de s'adonner aux plaisirs dont il fait un crime aux autres. Ce sont gaietés traditionnelles dans l'école. Chez Xénophon, Antisthène, dont le dénuement était fameux, craint que tant de voluptés où il se plonge ne lui nuisent, οὕτω μοὶ δοκεῖ ἔνια αὐτῶν ἡδίω εἶναι τοῦ συμφέροντος [4]. Rentre-t-il chez lui, les murs lui semblent de moelleuses étoffes, le toit d'épaisses chlamydes. Son lit est si douillet qu'on doit l'éveiller de son sommeil [5].

Peu à peu, la *Diogénique* tourne à la diatribe en forme. La misère c'est, pour le philosophe, la vraie félicité. Non seulement elle n'offusque pas la santé du corps, mais elle en est l'indispensable condition. Nul ne fut plus florissant que Diogène. On le plaignait d'avoir faim et soif, de gîter à la belle étoile. Négligeait-il pour cela le soin de son corps? Non : Οὐδὲ γάρ, ὡς ἐνόμιζον ἔνιοι τῶν ἀφρόνων, ἀμελὴς ἦν αὐτῷ περὶ τοῦ σώματος,... ταῦτα πάσχων μᾶλλον μὲν ὑγίαινε [6]. « On écrit de Diogène, dit Épictète, que, malgré sa pauvreté, il n'était pas seulement séduisant à entendre, mais encore à voir... Voyez, ô mortels, que je n'ai rien et que je n'ai besoin de rien!... Voyez aussi mon corps qui ne souffre en rien de ma vie sévère [7]! » Dion reproduit-il ici la lettre d'une chrie de Diogène, ou, comme il est plus croyable, substitue-t-il son éloquence à la sienne? En tout cas il ne le trahit pas; il n'altère pas, du moins, le *locus* de la prédication populaire. Le Cynique gagne à cette endurance d'autres avantages. Il se porte mieux que les gloutons qui s'empiffrent sans relâche, que les frileux qui n'osent affronter l'air du dehors, ou ces énervés qui, dans les mois chauds, fuient le soleil au fond de la fraîcheur ombreuse

1. Épict., *Diss.*, III, 22, 60, trad. Courdaveaux, p. 231.
2. Dion, 6, 6.
3. Diog. Laërte, VI, 8.
4. Xén., *Conviv.*, IV, 39.
5. Id., *ibid.*
6. Dion, 6, 8.
7. Epict., *Diss.*, IV, 11, 22, trad. Courdaveaux, p. 333.

de leurs appartements. Mais, en outre, nul ne goûte comme lui le charme des saisons qui se renouvellent. Au printemps quand l'atmosphère se fait pure et douce, il est heureux de sa tiédeur; il ne s'afflige pas de voir l'été s'enfuir. Ταῖς δὲ ὥραις ξυνεπόμενος καὶ κατ' ὀλίγον αὐτῶν πειρώμενος ἀλύπως ἀφικνεῖτο πρὸς ἑκατέραν τὴν ὑπερβολήν[1]. Cette indifférence aux caprices de la température vaut au *Cynique* de Lucien son égalité d'humeur. Celui-là est homme à tenir bon contre le froid, à supporter la chaleur, à ne s'irriter jamais de rien de ce qui nous vient des dieux. Il en rend grâces à sa misère. Aux heureux d'ici-bas, rien ne saurait plaire. Ils s'en prennent à tout, refusent d'accepter le présent, courent après ce qu'ils n'ont point. L'hiver, ils soupirent après l'été, et l'été, après l'hiver. Dans les ardeurs de l'année, ils souhaitent le froid, et quand il est venu, la cuisante chaleur[2]. L'origine de la chrie est peut-être dans un trait que conte Diogène Laërce. Diogène se livrait à des austérités, des macérations dont les plus insatiables des pénitents monastiques eussent été jaloux. Il se roulait l'été sur le sable torride, il embrassait l'hiver des statues couvertes d'une neige glaciale; de tous côtés il cherchait où s'exercer et s'aguerrir[3]. Diogène le sait : le seul moyen de jouir, c'est de savoir se priver. Plus encore. La poursuite du plaisir immédiat et toujours nouveau, c'est le labeur le plus ingrat, celui dont la récompense est la plus décevante. Faute de se contenter à peu de frais, d'accepter avec joie ce qu'au jour le jour, le temps nous apporte, on s'ingénie à des raffinements inédits. Pour ragaillardir et pour aiguiser un appétit émoussé, on devise de mets grossiers dont on se dégoûte aussitôt pour revenir en hâte aux cuisines compliquées. On a besoin, selon les heures, de bains froids et toniques, puis de fomentations qui réchauffent; on réclame tour à tour la neige et le feu. Comble de sottise, on voudrait connaître la soif et la faim. Suite ininterrompue d'efforts, d'épreuves, mais vaines, stériles, ἄχρηστοι πόνοι[4]. Le répertoire cynique abonde en dissertations ironiques sur le triste sort de ces riches plus à plaindre par leur faute que le plus nu des mendiants. A force de rechercher le rare dans la volupté, on devient insensible à la plus rare de celles que savourent les mortels, les plaisirs de Vénus[5]. Dion conclut par un emprunt de plus aux chries de Diogène. Les blasés, les difficiles ne se délectent pas tant à déguster leur vin de Thasos qu'il ne fait à boire dans le creux de la main l'eau des ruisseaux et des sources. Ils envoient bien loin acheter à grand prix les crus de Lesbos et de Chios. Moins sages que les bêtes, ils passent sans les voir devant les fontaines à l'onde exquise[6].

Tel est le biais par lequel Dion introduit un nouveau thème. Les ani-

1. Dion, 6, 9.
2. Luc., *Cynique*, 17.
3. Diog. Laërte, VI, 23.
4. Diog. Laërte, VI, 73; cf. Jul., VI, 198 B.
5. Dion, 6, 12.
6. Dion, 6, 13.

maux que les hommes méprisent, auxquels ils refusent l'intelligence, sont des modèles à imiter. Antique lieu commun du cynisme. La secte s'était toujours complu dans les exemples que les humains, à la recherche du bonheur, tiraient du spectacle de la vie des bêtes. Ce n'est pas en vain que Diogène s'enorgueillissait d'être appelé par tous ὁ κύων. Si on lui avait d'abord jeté le surnom comme une injure, il l'avait joyeusement ramassé, s'en était fait gloire en se jouant peut-être, pour se l'appliquer plus tard, sérieusement, en toute conscience de ce qu'il faisait. Les vertus du chien, il était fier de les avoir, étant exempt d'ailleurs des vices auxquels le porte sa nature. Dans la *Diogénique IX*, le héros est aux jeux Isthmiques. Il aboie contre les passants. Les uns rient, les autres s'offensent. Ils le raillent; en signe de mépris, ils lui lancent des os, τίνες δ' ἐλοιδόρουν, οἱ δὲ προπηλακίζειν ἐπεχείρουν ὀστᾶ ῥιπτοῦντες πρὸ τῶν ποδῶν[1]. L'anecdote est bien cynique. Diogène Laërte la rapporte, la corse de détails ou bouffons ou grossiers, de gestes de pitre obscène et indécent. On y décèle, sans peine, la transformation, l'exagération des légendes populaires. C'est dans un dîner que les convives le criblent d'os sous la table : ἐν δείπνῳ αὐτῷ τινες προσερρίπτουν ὀστάρια ὡς κύνι καὶ ὃς ἀπαλλαττόμενος προσούρησεν αὐτοῖς ὡς κύων. A jeun et mendiant la charité des passants, il caresse et flatte; rassasié, il mord et s'acharne. Oui, je suis un chien, un de ces molosses dont vous louez les qualités d'excellent chasseur, mais vous avez peur de mes crocs, et nul n'oserait se faire suivre de moi[2]. Dion reprend le trait, mais, on va le voir, à sa manière : Τῶν δὲ ξένων ἦσαν οἱ προσιόντες, καὶ τούτων ἕκαστος βραχύ τι εἰπὼν ἢ ἀκούσας ἀπῄει φοβούμενος τὸν ἔλεγχον. Διὰ δὴ τοῦτο ἔφη ὁ Διογένης προσεοικέναι τοῖς κυσὶ τοῖς Λάκωσι, καὶ γὰρ τούτους ὅταν στῶσιν εἰς τὰς πανηγυρεῖς, πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς καταψήχοντας καὶ προσπαίζοντας, μηδένα δὲ ὠνεῖσθαι ῥᾳδίως διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι χρῆσθαι[3]. Le « chien » ne s'amuse, ni ne montre les dents au hasard; tel Ulysse qui, dans Homère, plaisante d'abord avec les prétendants; il se réserve pour l'heure du châtiment, pour le moment où il faudra convaincre les insensés de leur folie. Cet instant, tous le redoutent; nul n'est assez intelligent pour comprendre le parti qu'on doit tirer d'un compagnon au poil aussi hérissé[4]. C'est que les fauves dont le limier découvre la trace, dont il suit droit la piste, malgré leurs feintes et leurs ruses, ce sont nos vices qu'il prend à la gorge et qu'il écrase. Diogène n'est plus le bouffon ni le clown, sa démence apparente est la sagesse profonde. L'interprétation de la tradition se fait toute morale, cache la sévérité sous la gaieté des mots, le comique des attitudes. Plus rien du mâtin éhonté qui lèche la main tenant les bons morceaux et qui remercie en abois et en morsures. Le philosophe garde sa dignité sous les haillons du baladin. Peu s'en faut qu'il ne blesse par amour les

1. Dion, 9, 8-9. Cf. Diog. Laërte, VI, 45.
2. Diog. Laërte, VI, 46; VI, 55.
3. Dion, 8, 10-11.
4. Dion, 9, 9. Cf. Diog. Laërte, VI, 33.

frères qu'il voudrait sauver, comme le Diogène d'Antonius Melissa : Ὁ Διογένης ἔλεγεν ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους, ἵνα σώσω[1]. Le chien est, par excellence, l'animal philosophe. Jugeons-le ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς[2]; admirons en lui les quatre vertus cardinales du cynique, ἀδιάφορον ζωῆς, ἀναίδεια, φρουρητικόν, διακριτικόν. La première, Diogène la revendique dans l'*Isthmicos* (or. IX). Il se compare à ces chiens de garde fidèles et vigilants qui suivent leurs maîtres aux panégyries. Ils n'y font aucun tort à ceux qui s'y rassemblent, ils aboient aux malfaiteurs, aux larrons; s'il le faut, les attaquent. Si l'homme, pris de vin, s'endort, ils veillent à sa sécurité. Diogène, le vrai κύων, est dévoué à ses frères humains; tels furent aussi Antisthène et Cratès; les cyniques du temps de Lucien n'étaient plus dignes de se réclamer de ces illustres ancêtres; de toutes les qualités essentielles, celles qui leur manquaient le plus c'étaient les principales, τὸ φυλακτικόν, τὸ οἰκουρικόν[3]. Pour faire bonne garde, le chien doit avoir le flair subtil, l'intelligence prompte; les apparences ne le décevront point. Il distingue aussitôt le vagabond suspect du passant inoffensif; il n'est pas de ruses auxquelles il se laisse prendre; il est διακριτικὸς καὶ ἐλεγτικός. Il surpasse en finesse l'homme le plus prudent. Argus, le chien d'Ulysse, devine son maître sous les haillons du mendiant; il n'hésite ni ne louvoie comme la περίφρων Pénélope. Le Diogène de Dion est donc bien le κύων idéal[4].

Il l'est malheureusement trop parfaitement pour notre goût. De son homonyme animal il a trop complètement tous les traits, y compris l'ἀναίδεια. Ici, il faut citer en grec; non moins que le latin, la langue de Platon brave l'honnêteté. Ὑπὲρ οὗ δὲ πλεῖστα μὲν πράγματα ἔχουσιν ἄνθρωποι, πλεῖστα δὲ χρήματα ἀναλίσκουσι, πολλαὶ δὲ ἀνάστατοι πόλεις διὰ ταῦτα γεγόνασι, πολλὰ δὲ ἔθνη τούτων ἕνεκεν οἰκτρῶς ἀπόλωλεν, ἁπάντων ἐκείνῳ χρημάτων ἀπονώτατον ἦν καὶ ἀδαπανώτατον. Οὐ γὰρ ἔδει αὐτὸν οὐδαμόσε ἐλθεῖν ἀφροδισίων ἕνεκεν, ἀλλὰ παίζων ἔλεγεν ἁπανταχοῦ παρεῖναι αὐτῷ τὴν Ἀφροδίτην προῖκα · τοὺς δὲ ποιητὰς καταψεύδεσθαι τῆς θεοῦ διὰ τὴν αὐτῶν ἀκρασίαν, πολύχρυσον καλοῦντες. Ἐπεὶ δὲ πολλοὶ τοῦτο ἠπίστουν, ἐν τῷ φανερῷ ἐχρῆτο καὶ πάντων ὁρώντων. Καὶ ἔλεγεν ὡς εἴπερ οἱ ἄνθρωποι οὕτως εἶχον, οὐκ ἄν ἑάλω ποτ' ἡ Τροία... τοὺς δὲ Ἀχαιοὺς οὕτως εἶναι ἄφρονας ὥστε καὶ τοὺς νεκροὺς νομίζειν προσδεῖσθαι γυναικῶν καὶ τὴν Πολυξένην σφάττειν ἐπὶ τῷ τάφῳ τοῦ Ἀχιλλέως. Ἔφη δὲ τοὺς ἰχθύας σχέδον τι φρονιμωτέρους φαίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων. Ὅταν γὰρ δέωνται τὸ σπέρμα ἀποβαλεῖν, ἰόντας ἔξω προσκνάσθαι πρὸς τὸ τράχυ[5]. Cela ne valait-il pas mieux que de se ruiner pour Vénus et parfois d'y perdre son âme? Pan, qui avait inventé ce suprême recours, et Hermès, qui le lui avait enseigné, étaient des bienfaiteurs de l'humanité.

1. Anton. Melissa, p. 250, *frgm.* 33, Müllach.
2. *Schol. David. ad Aristot.*, p. 23 a, 41 sqq.
3. Dion, 9, 3-4. Cf. Lucien, *Fugit.*, 16.
4. Cf. Mueller, *De Antisth. Cyn. vit. et scrip.*, p. 53, qui restitue ainsi, par une conjecture très vraisemblable, l'ouvrage d'Antisthène mentionné par Diog. Laërte, VI, 18, Περὶ τοῦ Ὀδυσσέως καὶ Πηνελόπης καὶ περὶ τοῦ κυνός.
5. Dion, 6, 16 à 21.

Sans affecter l'indignation un peu sujette à caution de Bayle, et sans insister sur un sujet dont tout honnête homme ne peut parler sans quelque répugnance, il y a lieu pourtant, du point de vue qui nous occupe, de nous arrêter à une ou deux observations. D'abord, quant à l'esprit dans lequel Dion interprète la conduite et le langage de Diogène, on doit remarquer le sens tout pratique et utilitaire de la leçon qu'ils contiennent. Si la tradition est vraie, le disciple d'Antisthène ne manquait pas d'arguments, ni même de syllogismes en forme pour confondre ceux qui se scandalisaient : « Voici quel était son raisonnement. Ce n'est point un péché que de dîner; donc ce n'est pas un péché que de dîner dans les rues. Sur ce fondement, il mangeait en quelque lieu que ce fût et il prétendait que son principe se devait étendre à toutes les nécessités naturelles; de sorte que comme il croyait permis d'avoir affaire avec une femme, il concluait qu'il n'y avait point de mal à la connaître à la vue du public... Ennemi de toute superfluité et cherchant l'indépendance autant qu'il était possible, il commettait publiquement ce que les casuistes appellent péché de mollesse et disait effrontément qu'il serait bien aise de pouvoir apaiser par une semblable voie les désirs de son estomac[1]. » Ce résumé de la philosophie naturelle du Cynique, Bayle l'appuie des textes antiques les plus nombreux et les plus variés. Il en ressort qu'aux yeux de Diogène, deux considérations, l'une logique, l'autre purement pratique, autorisaient ce que la morale commune et l'usage reçu repoussaient et réprouvaient. Dion nous fait grâce du syllogisme, il ne nous épargne pas le παίγνιον. Son héros y parle des dieux avec quelque irrévérence, et c'était assez sa manière et celle de ses successeurs. On voit même pointer dans son discours le sophiste malgré lui dans un paradoxe au développement facile. On ne s'attendait point à voir la guerre de Troie et les souvenirs d'Homère en pareille affaire. Mais c'est une habitude de prédicateur cynique. De même l'allusion aux mœurs des poissons. C'est un cas particulier de cette sagesse animale dont la secte avait fait son apanage. Tout ici, fond et forme, est cynisme pur; c'est même du cynisme le plus élémentaire et le plus primitif, le plus dénué au fond de toute élévation morale et de l'utilitarisme le plus platement vulgaire et le plus bas.

S'élève-t-on de quelques degrés avec ce qui suit dans l'oraison sixième? Peut-être. Au premier abord, il ne semble pas pourtant que l'on sorte de ces mêmes préceptes tout positifs, sans grande prétention à une portée intellectuelle quelconque. Il ne s'agit toujours que du manger et du boire et de la supériorité des bêtes sur les misérables humains. Et les faits, comme les leçons, nous sont présentés assez pêle-mêle. Incidemment, on nous dit que les sophistes étaient les têtes de Turc de Diogène, qui ne pouvait assez s'égayer de leur gravité ridicule, de leur fausse science, de leur orgueil. Puis, brusquement, le thème est abandonné,

1. Bayle, *Dictionnaire; sub verbo, adn. L.* passim. Cf. Diog. Laërte, VI, 69; Athénée, IV, 15; Plut., *St. rep.*, p. 1044; Galien, *De Loc. affectis*, lib. II, etc.

remplacé par un autre. On croirait volontiers à une lacune, tant ce sujet de déclamation était cher à tous les cyniques. Ne faisaient-ils pas de Prométhée le type du sophiste, par une exégèse ironique de sa légende? Si son foie se rétrécissait sous les coups de bec du vautour qui fouillait ses entrailles, puis repoussait pour diminuer encore, et si le supplice de l'infortuné Titan n'avait ni fin ni trêve, cela ne signifiait-il pas que dans la folle opinion qu'il avait de lui-même, il se dilatait et s'épanouissait sous l'éloge, se contractait et chaussait ses petits souliers sous le blâme? Et n'était-ce pas le cas des sophistes dont la vie tout entière n'était qu'ostentation et montre? Antisthène devait se souvenir de Protagoras retourné sur le gril par l'impitoyable dialectique de Socrate. Mais si l'hypothèse d'un trou dans la trame du discours séduit à première lecture, un peu de réflexion l'écarte[1]. Le tissu de l'oraison est peu serré; Dion s'y laisse aller sans contrainte à ses goûts de flâneur. Il cueille en passant les traits, les chries, les anecdotes, sans grand souci de les mettre en ordre. Πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις est sa devise; il use largement des droits qu'il s'est arrogés. Ἔλεγε δὲ διὰ τὴν μαλακίαν τοὺς ἀνθρώπους ἀθλιώτερον ζῆν τῶν θηρίων. C'est la transition dépourvue d'artifice à une peinture de l'endurance des animaux. *Locus* déjà effleuré plus haut, mais dont la conclusion est nouvelle. C'est une charge contre la médecine. La mort est inévitable, étant naturelle; les plus habiles Esculapes n'y peuvent rien. L'histoire de la mort de Diogène, telle que la conte saint Jérôme, est la preuve parlante de ce mépris des soins et des remèdes : « Comme il s'en allait aux jeux Olympiques, la fièvre le prit en chemin; il se coucha sous un arbre et refusa les offices de ceux qui l'accompagnaient et qui lui offraient un cheval ou un chariot. Allez-vous-en au spectacle, leur dit-il. Cette nuit décidera de ma maladie. Si je la surmonte, j'irai demain aux jeux Olympiques. Si elle m'emporte, je descendrai aux Enfers. Il s'étrangla cette nuit même et prétendit ne perdre pas tant la vie que la fièvre[2]. » Chez les animaux, point de Chiron, point d'Esculape ou d'Asclépiades, point d'oracles anxieusement interrogés, point de purification, point de prêtres. Les guérisseurs ont flatté et effrayé les mortels mous et timorés. Ils leur ont fait accroire que leur corps n'avait ni la chair compacte ni la peau robuste de celui des fauves et qu'ils ne sauraient sans péril l'exposer aux injures de l'air. Mais les animaux sont-ils tous protégés d'un cuir épais ou d'une riche toison? La grenouille a, de toutes les bêtes, l'enveloppe la plus mince. Redoute-t-elle les gelées hivernales, la rigueur de l'eau des étangs? Il n'y a pas d'animal qui naisse dans un milieu où il ne puisse subsister. La plupart vont nus; ils n'ont cure de maisons, ni d'arbres, ni de feu. Dans la plénitude de leur force aussi longtemps que la nature la leur concède, ils ne se soucient jamais de prolonger leur existence au delà du terme. Mais aussi ils ignorent nos débauches, nos

1. Dion, 6, 21. Au surplus, il reparle de Prométhée sophiste, or. VIII, 33.
2. Saint Jérôme, lib. II, *adv. Jovinianum,* cité par Bayle, *Dictionnaire, sub verbo, adn. H.*

vices efféminés. Vivez comme eux, vous vivrez comme les dieux. Ainsi vivait Diogène. Καὶ μάλιστα ἐμιμεῖτο τῶν θεῶν τὸν βίον · ἐκείνους γὰρ μόνους φησὶν Ὅμηρος ῥᾳδίως ζῆν[1]. Tel est le conseil final, mais il était précédé d'une invective contre la civilisation. Si nous sommes si attachés aux commodités de la vie que la privation de la moindre d'entre elles nous est douloureuse, sachons nous en affranchir. Haïssons d'une haine vigoureuse les insensés qui ont usurpé, grâce à la sottise de leurs frères, le renom de bienfaiteurs de l'humanité. Prométhée a été justement puni par la colère de Zeus; en dotant les hommes du feu, il a tué l'âge d'or; c'est lui le coupable de tous les maux, de toutes les souffrances qui nous ont accablés et nous accablent encore, fruits pernicieux du progrès des arts. Revenons à la vie des bêtes; leur instinct qui les avertit de changer de climat selon les saisons, voilà qui est conforme à la loi de nature. Nos artifices, nos découvertes ingénieuses, toutes issues du don du Titan, ne nous ont servi qu'à nous travailler à de nouvelles jouissances, toujours suivies de nouveaux tourments. Dion pouvait mettre dans la bouche de Diogène de tels sermons, de telles apostrophes. Ne devait-il pas à une humble bestiole, à une souris, le réconfort d'âme qui lui avait permis, dans un jour de dépression et d'affaissement où il désespérait de perservérer dans la diète cruelle qu'il s'était imposée, d'avoir retrouvé l'allégresse et le courage? Il l'avait vue trotter autour des miettes de son repas, faire son profit de ces maigres reliefs. Il s'était blâmé lui-même, il avait admiré la frugalité de cette fortuite institutrice, s'était senti humilié d'être vaincu par elle en simplicité et en abstinence[2]. C'était aux temps où les hommes vivaient des racines, des fruits de la terre, tels qu'elle les leur offrait, sans les amollir par la cuisson ou les assaisonner d'aucun condiment, qu'ils avaient joui de la véritable félicité. Pareils alors aux animaux, ils en partageaient le bonheur. Voulant joindre l'exemple au précepte, il avait, disait-on, dévoré un poulpe tout cru, et c'était de cette fanfaronnade qu'il était mort[3].

Voici donc quelques-uns des aspects sous lesquels se présente à nous, chez Dion, le Diogène de la tradition cynique. Mais le portrait qu'il nous trace de lui ne se borne pas à ces indications sommaires et tout extérieures en somme des traits de sa physionomie. Cet original, déjà si piquant et pittoresque, a un caractère dont il est assez facile de démêler les principaux linéaments. « Jamais, a dit Bayle, on ne vit de philosophe qui méprisât autant que lui les commodités de la vie. Mais on se tromperait si l'on croyait qu'avec son bâton et sa besace et le tonneau qui lui servait de logis, il fut plus humble que ceux qui se traitent délicatement. Il regardait toute la terre de haut en bas; il exerçait

1. Dion, 6, 27; 30-31; 31 sqq.
2. Diog. Laërte, VI, 22, 40. Müllach, frgm. 262.
3. D'autres disaient un pied de bœuf, par ex. Diog. Laërte, VI, 76, mais le βόος πόδα du texte doit être sans doute corrigé en πολύποδα, conformément à la tradition la plus répandue, comme le remarquait déjà Bayle. En tout cas, le sens de l'anecdote reste le même.

sur le genre humain une censure magistrale; il se croyait sans doute bien supérieur au reste des philosophes... Il disait que toutes les malédictions du théâtre étaient tombées sur lui puisqu'il était vagabond, qu'il n'avait ni feu ni lieu, qu'il mendiait, qu'il était maltraité et qu'il vivait au jour la journée. Et néanmoins, ajoute l'historien, il tirait autant de vanité de toutes ces choses qu'Alexandre en pouvait tirer de la conquête de toute la terre[1]. » Diogène est donc un orgueilleux; il se complaît dans tous les lieux, dans toutes les occasions où son inépuisable verve pourra s'exercer aux dépens des sots. Quiconque n'est pas un sage, est nécessairement un fou; il n'est pas de degré du médiocre au pire. En sorte que l'humanité ne comporte que deux catégories d'êtres, dont l'une, à vrai dire, se réduit à un seul individu qui est le héros lui-même. Il se drape et se dresse dans ce manteau troué, symbole de sa parfaite vertu, en face des insensés, des imbéciles qui sont tous les autres mortels. Antisthène mort, aux pas duquel il s'était attaché, il ne trouve plus dans Athènes de maître digne de le compter parmi ses élèves. Il se rend à Corinthe, cité cosmopolite qui voit affluer dans ses deux ports la multitude bigarrée des étrangers de toute race, où se coudoient Grecs, Levantins, Africains, Italiotes. Quel plus beau champ d'études pour qui s'est consacré à dénombrer toutes les variétés de l'humaine bêtise? Pas une ville où foisonnent davantage le luxe, la débauche, où la folie universelle se découvre sous plus de vêtements, plus de formes. Sa vocation de médecin des âmes s'y pourra exercer à l'aise. Or ce qui permet à l'Esculape de dominer ses malades, lui donne l'audace de soigner les misères de leur corps, c'est la confiance qu'il a dans sa propre santé, dans sa propre science, dans l'infaillibilité de son diagnostic, dans l'efficacité de ses remèdes. Cette haute opinion d'eux-mêmes sera le côté déplaisant des cyniques de tous les âges. C'est aussi une des raisons de leur force, de leur intrépidité. « Ils prétendaient faire œuvre d'éducateurs de leur nation et ramener autant que possible à des mœurs sévères et simples un siècle amolli et relâché. La masse des hommes est composée de fous; ils sont esclaves de leurs plaisirs; ce sont des malades atteints d'illusion et de vanité. Le cynique est le médecin qui doit les guérir de cette maladie, le maître qui doit les conduire à leur plus grand bien. C'est pourquoi les Cyniques se font un devoir de s'occuper de ceux qu'on repousse et de ceux qu'on méprise, car le médecin appartient aux malades; et ils ne craignent pas de se faire tort à eux-mêmes en les fréquentant. Le soleil se souille-t-il lorsqu'il éclaire des lieux impurs? Pour rendre les hommes meilleurs, ce n'est pas par la douceur qu'il faut procéder. Celui qui veut être sauvé doit supporter la vérité, car rien n'est plus pernicieux que la flatterie. Mais la vérité n'est jamais plaisante; un ennemi acharné et un véritable ami sont seuls capables de nous la dire. Tel est le service que les Cyniques veulent rendre à l'humanité

1. Bayle, *Dictionnaire, sub verbo;* particulièrement adn. C. Le texte auquel se réfère l'auteur, à la fin de l'article, est tiré d'Elien, *Var. hist.*, III, c. 29.

et, s'ils blessent en le rendant, cela leur est complètement indifférent; car un homme de bien, disent-ils, est toujours difficile à supporter, et celui qui ne fait de peine à personne n'est bon à rien. Ils ont même pour principe d'élever encore, dans leurs préceptes et dans leurs exemples, le niveau de la moralité qu'ils exigent un peu au-dessus de l'idée qu'ils en ont en réalité, convaincus que les hommes ne l'atteindront jamais qu'imparfaitement. C'est ainsi qu'ils font subir à tous, connus ou inconnus, leurs exhortations, sans qu'aucune considération les arrête. Diogène, en particulier, les présentait même souvent sous la forme la plus dure[1]. » Cette attitude hautaine, ironique, méprisante, est agréable à prendre pour ces infatigables moqueurs. Ils ont beau faire, colorer leur méchanceté des prétextes les plus honorables, jouer les cœurs charitables et les amis sincères, on sent bien que toute cette franchise brutale et provocante naît de l'estime de soi. Le Diogène de Dion n'échappe pas au reproche. Εἰώθει γάρ, ἐπισκοπεῖν ἐν ταῖς πανηγύρεσι τὰς σπουδὰς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ πρὸς ἅτινα ἀδημονοῦσι καὶ ἐπὶ τίσι μεγαλοφρονοῦσιν[2]. « Παρετύγχανε δὲ ταῖς πανηγύρεσιν... ἐπισκοπῶν, οἶμαι, τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν[3]. » Il est, lui, bien au-dessus des plus nobles, des plus grands. Il les crible de ses sarcasmes : Οὐδὲν μεταστρεφόμενος οὐδὲ φροντίζων, εἴτε ἐπαινοίη τις αὐτὸν εἴτε καὶ ψέγοι τῶν παρόντων, οὐδὲ εἰ τῶν πλουσίων τε καὶ ἐνδόξων ἢ στρατηγὸς ἢ δυνάστης διαλέγοιτο προσελθὼν ἢ τῶν πάνυ φαύλων τε καὶ πενητῶν. Ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων ληρούντων ἐνίοτε κατεφρόνει, τοὺς δὲ σεμνοὺς εἶναι βουλομένους καὶ μέγαφρονοῦντας ἐφ' αὑτοῖς διὰ πλοῦτον ἢ γένος ἢ ἄλλην τινὰ δύναμιν, τούτους μάλιστα ἐπίεζε καὶ ἐκόλαζε πάντα τρόπον[4]. Les épithètes outrageantes se pressent sur ses lèvres. Rencontrant un quidam sur la route de Corinthe à Athènes, il lui demande où il court si vite. Consulter l'oracle de Delphes, ô Diogène. Un de mes esclaves s'est enfui; le dieu, peut-être, m'aidera à le retrouver. — Grotesque personnage, réplique le Cynique, prétends-tu te servir d'un dieu quand tu ne sais même pas tirer parti d'un esclave! Ἔπειτα, καταγέλαστε, ἐπιχειρεῖς θεῷ χρῆσθαι, οὐ δυνάμενος ἀνδραπόδῳ χρήσασθαι ὀρθῶς[5]. Un cortège de triomphe passe. C'est un athlète vainqueur, acclamé de ses compatriotes. Belle victoire que de mériter la couronne pour rivaliser de célérité avec un lièvre! Tu te vantes d'être le plus rapide de tous les hommes; mais une fourmi peut être la plus rapide de toutes les fourmis : ἢ οὐ δοκεῖ σοὶ γελοῖον εἶναι, εἴ τις ἐθαύμαζε μύρμηκα ἐπὶ τάχει[6]; Ce Diogène, c'est le railleur professionnel, le compère d'une revue où défilent tous les hommes de toute condition, de tout rang, qui les montre du doigt et veut que les spectateurs étranglent de rire. En même temps, il se persuade, lui, qu'il n'est pas ridicule. On ne rit d'autrui, en effet,

1. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1³, p. 285 sqq.; trad. Boutroux, III, p. 302 et les notes; on verra que, chez Antisthène déjà, la vanité était insupportable.
2. Dion, 8, 7 sqq.
3. Dion, 9, 1.
4. Dion, 9, 7-8.
5. Dion, 10, 2.
6. Dion, 9, 14-22.

qu'à la condition d'en avoir ou de s'en croire le droit. L'humilité, de toutes les vertus, est la moins cynique. Épictète, a-t-on dit avec raison, est un stoïcien quasi cynique. Sur ce point du moins, il n'est pas de la secte. Le sentiment de l'humaine faiblesse, de l'humain esclavage est trop fort en lui pour qu'il s'excepte de la folie commune. « Esclave! » Mais l'apostrophe est autant pour lui-même que pour les néophytes ou les endurcis. Dans l'homme de Sinope, au contraire, il y a un pédant qui s'ignore. Il ne serait pas moins odieux que les autres, si sa verve débridée, sa grimace irrésistible ne désarmait si souvent l'agacement excédé.

Peu à peu, nous arrivons à l'un des commandements essentiels du diogénisme. Le Socrate en délire entendait à sa façon le Γνῶθι σεαυτὸν du maître de son maître. L'ancien changeur indélicat, le fabricant de fausse monnaie de la légende, habillait à la mode de son ancien métier la maxime fondamentale du Socratisme : Παραχάραξον τὸ νόμισμα, « refrappe la monnaie! » Pratiquement, c'était dire : « Vois l'envers de toute chose, » ou plutôt : « Renverse la perspective et vois les objets par le gros bout de la lunette. Tout ce qui te semble grand t'apparaîtra petit, laid ce que tu crois beau, vil ce que tu crois noble. » Dans sa teneur textuelle, le précepte, autant que nous sachions, n'est pas dans les *Diogéniques* dionéennes. Mais si la lettre manque, l'esprit est présent. Le Περὶ ἀρετῆς, le Περὶ οἰκητῶν, ne sont intelligibles en leur sens profond que pour qui les regarde comme autant d'illustrations anecdotiques de la célèbre formule. Diogène s'égaye aux dépens du roi de Perse, exalte jusqu'au paradoxe sa propre félicité. Que fait-il? Il jette à bas du piédestal l'un des objets de l'admiration populaire. Il rabaisse Prométhée, fait un malfaiteur, un criminel digne du châtiment sauvage infligé par Zeus, du demi-dieu que les hommes vénèrent et plaignent comme le plus antique, le plus fabuleux, surtout le plus généreux des philanthropes. Encore une idole vulgaire, dont il ruine le culte et qu'il prive de ses adorateurs. Les sophistes sont des sots, gonflés de bêtise, d'importance, de vide; les olympioniques, des lourdauds imbéciles; les heureux du monde, les plus infortunés des mortels. Voici le dixième discours. Comme le huitième, il a pour point de départ un trait de la vie de Diogène, un fidèle compte rendu d'une conversation avec un compagnon de hasard. Mais la pièce de résistance se compose de deux syllogismes en forme. Cet ami de rencontre est un fou de courir après son esclave fugitif, de compter sur le concours d'Apollon dans son entreprise. Ou bien ton esclave était un maraud et tu étais, toi, un honnête homme, et tu dois te féliciter d'être débarrassé du commerce d'un vaurien, ou bien c'était lui l'honnête homme et toi le pendard, et c'est lui qui a bien fait de te laisser là. — On ne peut rien tirer de ce dont on ne connaît pas la nature. Tu ne connais point la nature d'un dieu, car tu ne connais pas la tienne propre, et à fortiori ignores tout de ce qui n'est pas toi. Moralité : l'opinion du commun sur la perte d'un serviteur est absurde, absurde aussi l'idée qu'il se fait de l'usage des oracles. Veux-tu savoir le vrai de tout, παραχάραξον τὸ

νόμισμα. Que l'on prenne l'un après l'autre tous les raisonnements du Diogène dionéen. Ils se ramènent tous, directement ou par un détour quelconque, à un type unique, la démonstration par l'absurde. Et sans doute, c'est un mode de preuve légitime, la géométrie ne se l'interdit pas. Mais, pour le mathématicien, c'est un pis aller. Pour le cynique, c'est le raisonnement par excellence. Et cela, non parce qu'il lui attribue une valeur logique exceptionnelle, mais, *psychologiquement*, pour lui, il est sans prix.

Mais qu'est-ce après tout que le νόμισμα? Le νόμισμα, c'est tout ce qui est usage, pratique, opinion reçue, acceptée de la plupart des hommes, de la foule insensée, mais confiante en sa sagesse. En un mot, c'est la *convention* sous tous ses aspects, toutes ses formes. Brusquer les philistins, les réveiller du torpide contentement d'eux-mêmes, leur montrer que toutes les coutumes, toutes les traditions, toutes les lois sur lesquelles repose la société, sont autant de sottises, voilà la jouissance suprême. Et le commandement lui-même « Refonds la monnaie conventionnelle », cette apologie de la fausse monnaie, c'était un premier et déjà impudent défi. « Bien entendu, ce que disait Diogène ne se devait prendre que pour une métaphore et qui se comprenait sans peine en grec, νόμος et νόμισμα ayant la même dérivation. Il y avait pourtant paradoxe à se faire gloire, ne fût-ce qu'en figure, d'un délit de droit commun[1]. » Dion n'a pas hésité à nous peindre en Diogène l'anarchiste radical qu'il se piquait d'être. Il est vrai que s'il conte, après d'autres, la carrière du saint après son départ de Sinope, il ne dit pas un mot de ce qui, dans son aventure, pouvait n'être pas à son éloge. Il se tait sur l'histoire de son expulsion, s'abstient d'en rapporter la cause. Diogène arrive à Athènes, misérable et nu. Mais son âme est grande; il n'aspire qu'à devenir meilleur. Des disciples de Socrate qui y vivaient pour lors, il choisit le plus rude, le plus austère. La doctrine d'Antisthène le satisfait plus encore que sa conduite. Parfois il le trouve mou, lâche. Il le traite de trompette incapable de s'entendre elle-même quand elle sonne ses éclatantes fanfares. Cette franchise impitoyable plaît au maître. Tel un vrai connaisseur en chevaux, il devine dans ce fantasque et incommode disciple le généreux coursier; il aime en lui le plus digne de ses héritiers à venir. Mais de la bravade de Diogène, du παραχάραξον, de cette outrecuidante profession de foi, pas la moindre trace. Pourtant elle courait les recueils de chries, de diatribes. L'omission, sans doute, est l'œuvre d'un pur hasard. Car Dion rappelle quelques-uns des traits de la conduite ordinaire de Diogène qui nous paraissent les plus révoltants. On en a vu plus haut déjà quelques typiques spécimens. N'était-il pas impossible, sans altérer le portrait de l'homme, de les passer sous silence? C'étaient des applications du παραχάραξον en action. En théorie, il y en avait de plus scandaleuses. Dion s'y arrête, sans rougir. Dans l'oraison dixième où s'étale, pour le

1. Schwarz, *Charakterköpfe*, I, p. 14.
2. Dion, 8, 1 sqq.

noter en passant, le rationalisme assez impie du cynique, Œdipe est un sot et un fou. Il savait qu'il avait eu commerce avec sa mère et avait engendré d'elle des enfants. De là indignation, désespoir, colère. Il se crève les yeux, se proclame hors la loi. A quoi bon? Il était si facile ou de cacher ce forfait, ou de le changer en un acte licite, en déclarant que l'union de la mère et du fils serait la loi de Thèbes. La nature interdit-elle l'inceste? Les animaux, coqs, chiens, ânes, ne le pratiquent-ils pas journellement? Et non seulement les animaux. Les Perses passent pour exceller entre les peuples de l'Asie, et n'est-il pas dans leurs mœurs? Qu'on ne célèbre plus la science d'Œdipe! Belle affaire que de trouver le mot de l'énigme du sphinx! Un sage, ce sophiste? Il était plus ignorant que le dernier des Béotiens[1]. Pouvait-on rompre plus ouvertement en visière à l'éthique traditionnelle, affirmer plus brutalement que tout n'est qu'incertitude et convention dans les principes les plus sacrés de la morale? Ces énormités se débitaient partout dans l'école. Zénon lui-même, le fondateur du Stoïcisme, s'il faut en croire Sextus, applaudissait, faisait écho, περὶ δὲ τῆς εἰς τοὺς γονεῖς ὁσιότητός φησιν εἰς τὰ περὶ τὴν Ἰοκάστην καὶ τὸν Οἰδίποδα ὅτι οὐκ ἦν δεινὸν τρίβειν τὴν μητέρα[2]. Diogène devait en avoir fait la thèse de sa tragédie d'*Œdipe*, de même que dans son *Thyeste*, il soutenait, par des arguments analogues, que ce n'était pas un crime à un père de se repaître de la chair de ses fils. C'était à ces extrémités abominables que conduisait le παραχάραξον, et Dion ne recule pas plus que Diogène devant les conséquences.

Allons plus avant. La conformité du portrait du héros avec l'effigie qu'on en vénérait dans la secte se révèle toujours plus étroite, à mesure qu'on relit les *Diogéniques*. Après la doctrine du παραχάραξον, celle des πόνοι. Dans l'*Isthmicos*[3] Diogène attroupe autour de lui les curieux amusés, les amateurs de sports stupéfaits et mécontents. Il se promène par le terrain des jeux, coiffé d'une couronne, se rengorgeant comiquement, tel un olympionique qui vient de remporter le prix. Trop est trop; les agonothètes corinthiens lui envoient leurs émissaires. Ordre de finir sans plus tarder cette mascarade outrageante, injurieuse, cette usurpation grotesque des glorieux insignes qu'il s'arroge par dérision. Menace de procès-verbal. « Comment, je n'ai pas droit à la couronne? Mais je suis vainqueur! et d'adversaires autrement redoutables que ceux de ces esclaves qui courent, lancent le disque, luttent à main plate, au pancrace ou au pugilat. J'ai vaincu les πόνοι. Et ils sont durs à tomber! C'est pauvreté, exil, mépris, colère, chagrin, désir, crainte et le monstre de tous le plus invincible, le monstre aux ruses les plus dissimulées, qui nous ravit nerfs, énergie, Volupté. Celui-là, ni Grec ni Barbare ne se risque à l'affronter, ne se croit de taille à l'écraser par la force de son

1. Dion, 10, 29-32.
2. Sext. Emp., *Hyp.*, III, 246, *Adv. Math.*, XI, 191. Sur les tragédies de Diogène, v. Weber, *op. l.*, p. 145 sqq.
3. Dion, 9.

âme. Tous renoncent, Perses, Mèdes, Syriens, Macédoniens, citoyens d'Athènes ou de Lacédémone. Moi je l'ai abordé; je suis venu, j'ai vaincu. Et je ne mériterais pas une couronne de pin? Vous me l'ôteriez pour en orner un de ces bouffis qui éclatent dans leur chair? Allez dire à vos maîtres que c'est eux qui contreviennent aux lois. Ils n'ont triomphé de rien et se pavanent, couronne au chef[1]. » Le Π. ἀρετῆς reprend le thème, sensiblement dans les mêmes termes, avec un luxe de locutions proprement cyniques, issues du vocabulaire classique de la secte. La proie des πόνοι ce sont les ἐμπεπλησμένοι καὶ τετυφωμένοι, τὰς ἡμέρας ὅλας ἐσθίοντες, ἐν δὲ ταῖς νυξὶ ῥέγχοντες, ὑπὸ δὲ ἀνδρῶν ἡττώμενοι λεπτῶν τε καὶ ἀσάρκων καὶ τῶν σφηκῶν τὰς γαστέρας μᾶλλον ἐντετμημένων. Celui qui les met en fuite, c'est le γενναῖος ἀνήρ. Ἡγεῖται τοὺς πόνους ἀνταγωνιστὰς μεγίστους καὶ τούτοις ἀεὶ φιλεῖ μάχεσθαι καὶ τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν, οὐχ ὑπὲρ σελίνου, ὥσπερ αἱ αἶγες, οὐδὲ κοτίνου καὶ πίτυος, ἀλλὰ ὑπὲρ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς παρὰ πάντα τὸν βίον[2]. Vivre, c'est combattre; le cynique est toujours sous les armes. Il est le véritable athlète. Mais ce dont il doit être vainqueur, c'est de ses penchants, de ses passions. « Penses-tu pouvoir faire cela en continuant à manger comme avant, à boire comme avant, en conservant les mêmes désirs, les mêmes dégoûts? En réalité il s'agit de veiller, de peiner, de quitter les siens, d'être méprisé par un esclave, tourné en ridicule par les passants, d'être le sacrifié en tout, pour les honneurs, pour les places, dans les tribunaux, dans les moindres affaires[3]. » « Retranche de toi tout désir; point de colère, point d'indignation, point de haine, point de sensiblerie; ne te laisse prendre ni aux jeunes filles, ni à la gloriole, ni aux jeunes garçons, ni aux friandises[4]. » S'exercer, « c'est s'appliquer à ne jamais rien désirer et s'y appliquer de préférence là où il nous est le plus difficile de réussir. Si tu es prompt à la colère, exerce-toi à supporter les injures et à ne pas t'irriter des outrages. Puis exerce-toi à bien te comporter en face du vin, ce qui n'est pas t'exercer à en boire beaucoup, mais, avant tout, à t'en abstenir; exerce-toi, après cela, à te passer de femme et de friandises. Ensuite, pour t'éprouver, si une heureuse occasion se présente, va de toi-même au péril, afin de savoir si les sens triompheront de toi comme auparavant[5]. » Voilà, dans ces passages d'Épictète, la pure doctrine du diogénisme. L'énumération des ennemis devant qui ne recule pas le philosophe, le Cynique l'aurait avouée pour sienne; la lutte, l'exercice, la μάχη, tout est entendu dans son esprit, exprimé presque dans sa formule. Concluons. Dion respecte à la fois la physionomie comme l'enseignement de son héros.

Ceci posé et pour compléter cette étude du portrait que notre sophiste trace de Diogène, il nous reste à voir le saint en présence du plus grand

1. Dion, 9, 10-13 (la citation n'est pas textuelle).
2. Dion, 8, 13, 15.
3. Epictète, *Manuel*, 29. Trad. Colardeau, p. 43.
4. Id., *Diss.*, III, 22. Trad. Courdaveaux, p. 224-225.
5. Id., *Diss.*, III, 12. Trad. Courdaveaux, p. 204, 205.

souverain de son temps, d'Alexandre de Macédoine. Le quatrième II. βασιλείας pourrait avoir pour sous-titre Διογένης καὶ Ἀλέξανδρος. En réalité il est, lui aussi, une *diogénique*. Il n'était pas possible que Dion passât sous silence un point aussi universellement fameux de l'histoire authentique ou légendaire de l'élève d'Antisthène. Donc, Diogène et Alexandre sont en scène. Ils conversent. Le conquérant passait par Corinthe. Sa curiosité s'est éveillée à se savoir si près d'un singulier original. Il vient visiter le Cynique. Il le trouve *sub dio,* absolument dénué de toutes les commodités de la vie, mais jouissant dans la paix et la joie de son âme des biens de la pure nature. Diogène reçoit le jeune prince avec la brusquerie, la brutalité ordinaires de son accueil. Dion n'invente rien ici. Il conte, après d'autres, avec esprit et couleur, des anecdotes piquantes, amusantes, pittoresques. Les embellir serait les gâter.

Alexandre est plein de lui-même. C'est un ambitieux perdu par la Fortune. Surtout c'est un adolescent présomptueux. Fougueux, imaginatif, jaloux de la gloire de son père Philippe, tout enflammé de projets grandioses, maître de la Grèce, il rêve déjà de Darius vaincu, de la Perse ajoutée à d'autres empires. Comment ne se tiendrait-il pas pour le Roi par excellence? Il se mire complaisamment en soi. Diogène rabat cet orgueil, humilie cette suffisance. « Tu crois être roi, mais tu ne sais ce que c'est que la royauté. » Voici le thème. Il n'est pas nouveau; c'est le παραχάραξον.

S'il est une effigie que les Cyniques se soient délectés à gratter, c'est justement celle d'Alexandre. Ils ne sont jamais las de sarcasmes. Rien ne s'explique mieux. Renverser toutes les notions communes, étaler aux mortels la vanité, l'absurdité de leurs opinions, voilà la tâche. A quel héros s'en prendre plutôt qu'à celui dont la carrière a passé comme l'éclair dont les yeux restent éblouis? Les Cyniques s'acharnèrent sur cette renommée, ils en percèrent le néant. D'abord, Alexandre n'est pas un roi, c'est un tyran. Vice et folie de tyran, non vertu de roi, cette fièvre de gloire et de conquête. On l'a nourri dans le τῦφος βασιλικός; le poison a fait d'incurables ravages. Ailleurs déjà, Dion montrait Tyrannis trônant au sommet d'une montagne, dont le nom, dans la géographie cynique, est Τυφῶνος ἄκρα[1]. Suprême injure, Alexandre ne vaut pas mieux que Xerxès. Sa vie n'est que misère, souci, inquiétude, terreur. Il a besoin, pour sa sûreté, de la vigilance de ses gardes du corps. Mais il les craint; il craint tous ceux qui le servent. Il s'ingénie à capter leur faveur. Il s'y ruine, elle coûte cher. Comme un sophiste, il est l'esclave de l'opinion d'autrui. La louange l'exalte, le blâme le déprime. La vanité en fait un fantoche ridicule. Diogène le traite d'enfant supposé, de bâtard. Il bondit sous l'outrage. Soudain, il se calme, fait la roue. « Ta mère Olympias, fière d'un pareil fils, ne se vantait-elle point de t'avoir

1. Dion, 1, 67.

eu d'un dieu, pour le moins d'un dragon? » Le jeune fou ne sent pas la pointe. Enfin, Alexandre n'est pas même le victorieux qu'il se flatte d'être. L'ignorant vaniteux n'a pu vaincre le pire de ses ennemis, lui-même.

En effet, il loge en son cœur des adversaires qu'il ne sait dompter, luxure, amour des honneurs, avarice. Inutile de revenir sur un thème que nous avons déjà rencontré, que Dion développe avec des procédés consacrés par la tradition, mais sans trahir aucun des dogmes essentiels du diogénisme. Toute cette satire, on le voit, n'est qu'une rhapsodie, du reste assez habile, des lieux communs du cynisme le plus usé. En tant que *persona*, Diogène y est d'un bout à l'autre conforme à son masque traditionnel. Ses discours sont une suite de παίγνια, de paradoxes, de ceux qu'on sait qu'il affectionnait.

En tout cas, Dion ne créait rien. Les Cyniques ressassaient à satiété ces entretiens de Diogène et d'Alexandre à Corinthe, sans souci des invraisemblances chronologiques qui les rendent suspects. On croyait, dans le camp adverse, devoir répondre, justifier Alexandre de ces invectives haineuses. Feuilletons Plutarque, et, dans les *Moralia,* les deux traités de *Alexandri seu fortuna, seu virtute*. Sont-ils authentiques? Il nous importe assez peu. Quel qu'en soit l'auteur, l'intention, la portée demeurent les mêmes, et c'est cela seul qui nous intéresse. Contre qui y défend-on la mémoire d'Alexandre? Qui donc en est jaloux? Nul doute. Les détracteurs, ce sont les Cyniques ou les Stoïciens, car c'est tout un. Le grand conquérant, affirment-ils, n'a eu d'autres vues que son ambition, la satisfaction de sa vanité. Erreur! Cyniques, vous êtes de mauvais Hellènes, des politiques sans profondeur. Oui, Alexandre a conçu de vastes desseins. Mais en les menant à bien, son but c'était d'être le bienfaiteur de l'humanité. Et s'il a réussi, c'est justement que sa force d'âme, cette vertu que vous lui déniez, a brisé tous les obstacles. La fortune a jeté son corps en proie aux souffrances, aux privations, aux maladies, aux blessures. Les a-t-il comptées pour quelque chose? Il était, selon vous, l'esclave des plaisirs, des voluptés. Tout cela parce qu'il adopta les coutumes, revêtit la longue stola de la Perse soumise. Preuve, au contraire, non de mollesse, de luxe ni de débauche, mais de sagesse, de bonté intelligente qui sait gagner le cœur des vaincus. Voilà l'homme que vous flétrissez comme insatiable de jouissances, d'honneurs, d'argent, de cupide grandeur.

Il y a plus. L'intention d'apologie contre les Cyniques et les Stoïciens s'étale nettement. Vous êtes fiers des apophtegmes de vos Diogènes. Vous en accablez Alexandre. Comme si ce prince haïssait Diogène! Au contraire, il l'admirait, l'aimait. « Je voudrais être Diogène, si je n'étais Alexandre. » Croit-on qu'il n'a fréquenté en Asie qu'eunuques et courtisanes? Il a connu les gymnosophistes de l'Inde, des hommes vraiment saints, surpassant Diogène en frugalité, en simplicité, qui n'avaient pas même de besace où enfermer leur provision d'aliments et de nourriture.

La terre leur fournit les aliments, les fleuves les abreuvent de leur eau, ils ont pour couche la feuille qui tombe et l'herbe des prairies[1]. Un peu plus, Alexandre serait plus diogénien que Diogène, et c'est lui qui refrapperait la médaille.

Ernest Weber est assez tenté de voir en Dion l'écho fidèle du plus ancien cynisme, tant les traits de son Diogène lui paraissent empruntés à la tradition la plus lointaine, la plus reculée, la plus proche des temps où vécut le saint de l'école. Il n'est peut-être pas sûr pourtant que les documents où l'orateur a puisé soient de si vieille date. Mais on s'explique fort bien, sans faire de Dion un érudit et un archéologue du cynisme, qu'il n'ait pas sensiblement altéré une physionomie si attachante. Il est des détails essentiels que même un rédacteur d'évangile apocryphe n'oserait omettre ou modifier, sous peine d'ôter toute créance à son propre récit. On peut innover, mais sans s'écarter trop du type fixé dans la mémoire des dévots. Que la source soit un recueil ou des recueils de chries, des collections d'apophtegmes, d'apomnemoneumata, ou simplement des diatribes qui déjà les utilisent, il est un certain nombre de dicts, d'anecdotes que tout prédicateur populaire est tenu de débiter, de commenter. Dion se conforme à la coutume, volontairement et sciemment. C'est son devoir et son intérêt. Et comme tout le diogénisme peut se concentrer en quelques mots, quelques faits de narration courte et brève, qui d'ailleurs traînent partout, il s'est contenté de les reprendre et d'en tirer la morale.

Cette morale, elle se résume dans quelques commandements aisés à retenir, d'application facile. *Vivere naturae convenienter,* se retrancher tout ce qui n'est pas vraiment de nécessité primordiale, ne se laisser jamais séduire par les apparences, et pour cela exercer un contrôle perpétuel sur nous-mêmes, nos opinions, nos δόξαι, en toute occasion refrapper la monnaie, être enfin persuadé que la vertu est son but en elle-même, se suffit à elle-même; à ce minimum de préceptes se ramène toute l'éthique. Le cynisme est une ascèse. Ascèse simpliste, élémentaire. « Le *chien,* on l'a dit, n'était pas capable de pensée originale, il était seulement capable d'agir avec originalité d'après les idées des autres. C'était, pour parler comme Sénèque, non pas un maître, mais un témoin de la sagesse. C'était là précisément le charme de sa personnalité, il donnait à ses contemporains quelque chose à voir... Il fut ainsi pour la foule, qui comprend toujours d'un coup les *argumenta ab homine ad hominem,* un saint comme Socrate ou Pythagore, mais plus populaire encore parce qu'il était amusant, vivant. Bien des théoriciens prêchèrent la liberté de l'homme moral pour consoler une époque qui ne croyait plus à la liberté politique, mais personne ne montra en action l'homme de la Nature dans sa liberté, que l'étranger de Sinope[2]. » « Le trait propre, en effet, de l'ascèse cynique se révélait, avant tout, dans la

1. Plutarque, *Moralia,* éd. Didot, t. I, pp. 407, 332 A. D.
2. Schwartz, *Charakherköpfe,* I, p. 16-17.

manière de vivre des adeptes. Ils visent toujours à ce qu'on peut concevoir de plus simple. Par exemple leur nourriture; elle consiste en lupins, en figues sèches; leur boisson, c'est l'eau. Leur vêtement se borne au tribon, porté simple l'été, double l'hiver; ils vont pieds nus, ἀνυπόδητοι. Leur domicile, c'est le plein air ou la colonnade d'un temple; l'hiver, les bains. Ils cherchent à se faire une volonté de fer par l'endurcissement corporel, contre le froid, contre le chaud. Cet entraînement tout physique agit peu à peu sur l'âme; à le pratiquer on se convainc qu'il n'est rien où l'on ne parvienne par l'exercice du vouloir[1]. » Ajoutons que si Diogène rompait en visière à tout ce qui, pour des Hellènes, avait fait, jusqu'à lui, le prix de la vie, il restait, comme Socrate, dans la tradition grecque, en donnant pour fin à son ascèse l'εὐδαιμονία. De plus, quoique son mépris du reste des hommes fût un sentiment aristocratique au premier chef, quoiqu'il raillât impitoyablement les prétentions des démocrates athéniens, la foule, qui ne voit les choses que du dehors, le prenait pour un des siens. Le Cynique va par les rues, les carrefours, les places, enveloppé d'un manteau grossier qui servait la nuit de couverture, au dos la besace, à la main le bâton, la barbe longue. « Pour l'Athènes du troisième siècle, rien là de particulier. Tout le monde alors portait la barbe. Ce n'est qu'au temps des diadoques qu'on adopta, à l'imitation des soldats macédoniens, l'habitude de se raser le visage. Hadrien devait plus tard élever la barbe du philosophe à la dignité d'une mode suivie à la cour. En outre le bâton, et même le long et fort bâton, est l'inséparable compagnon de tout Athénien au temps de Diogène, aussi bien qu'à l'époque où la peinture de vases et la sculpture popularisent le type du vieillard au manteau. Le tribon, importé de Sparte, que les Stoïciens magnifieront en le donnant pour symbole au philosophe, n'était aucunement un phénomène dans les rues d'Athènes, pas même chez les gens bien élevés. Les Laconistes s'en habillaient. Il prouvait que l'endurcissement et la discipline militaires ne pouvaient faire de tort à l'Athénien accoutumé à des mœurs plus délicates... Ce qui, chez Diogène, était particulier, original, ce n'était pas le costume en soi et pour soi, c'était le sentiment avec lequel il le portait[2]. » C'était, âme et corps, de ce Diogène-là que Dion s'inspirait comme d'un modèle, quand il en contait l'histoire anecdotique et plaisante, en enseignait la morale austère et rude, revêtu lui-même du costume dont le saint s'était paré.

Mais, si Diogène est le Cynique par excellence, un vrai philosophe ne saurait, dans son admiration, le séparer de Socrate. Quand les hommes voient passer par la ville celui dont le costume leur révèle un sage, ils s'approchent. Ils s'attendent à entendre de lui quelque parole, quelque leçon qu'ils ne recevraient pas d'une autre bouche. Socrate, on le savait, était un sage; il tenait à ceux qui l'abordaient des discours pleins de

1. D'après Capelle, *N. Jahrb. f. Paed.*, 1910, I, p. 697.
2. Schwartz, *l. cit.*, p. 8-9.

raison et de sens (λόγους φρονίμους). Diogène n'était jamais, lui non plus, à court de conversations salutaires et de répliques ou de réponses. Sa renommée fut telle qu'on rapporte de lui une foule de dicts que peut-être il a réellement laissé tomber de ses lèvres, mais dont bonne part est de l'invention des auteurs. Tous deux on les assiégeait, on les poursuivait, on ne pouvait se passer d'eux. Dion lui-même et ses confrères en prédication portent la robe de Socrate et de Diogène, mais comme ils sont loin de ces instituteurs incomparables! Combien il leur manque de sagesse pour les égaler, comme ils les imitent mal dans leur manière de vivre, comme ils sont peu habiles à tenir même conversation, même langage[1]! Mélétus, le sycophante, accusait Socrate de corrompre la jeunesse. Au contraire, nul ne la défendit mieux de la perversion. Il faisait plus; les vieillards n'échappaient point à ses blâmes, il leur jetait leurs vices à la face, leur cupidité insatiable, leur impuissance à résister à leurs passions, leur vénalité quand ils gouvernaient l'État[2]. Toutes les occasions, tous les milieux étaient bons à Socrate pour enseigner la philosophie, la vertu. Il entrait dans toutes les conversations, dans toutes les discussions, abordait toutes sortes de gens, orateurs, sophistes, géomètres, musiciens, pédagogues, artisans; il allait des palestres aux banquets; le bien revenait dans toutes ses exhortations; il mettait à profit tous les hasards. Jamais de sujet, jamais de texte ni de propositions méditées ni préparées d'avance; toujours l'improvisation, l'inspiration immédiate et présente et sans cesse la philosophie[3].

Le cynisme et le stoïcisme aimaient ce parallèle de Socrate et Diogène. Épictète veut convaincre ses auditeurs que la pauvreté, n'étant pas un mal, ne saurait être à craindre. Lorsqu'on tient à ses aises, qu'on tremble à l'idée d'en être privé, on a peur de ne pouvoir plus mener la vie d'un malade. « Apprends donc à connaître la vie de ceux qui se portent bien : c'est celle qu'a menée Socrate, quoique avec femme et enfants; c'est celle de Diogène, celle de Cléanthe qui tenait une école et était en même temps porteur d'eau[4]. » Qu'est-ce que la vraie liberté? Apprenons-le de Socrate et de Diogène, de l'exemple de leur vie. Diogène était libre. Et d'où lui venait sa liberté? Non pas de ce qu'il était né de parents libres (il ne l'était pas), mais de ce qu'il était libre par lui-même; il s'était débarrassé de tout ce qui donne prise à la servitude; on n'aurait su par où le prendre ni par où le saisir, pour en faire un esclave. Il n'avait rien dont il ne pût se détacher sans peine; il ne tenait à rien que par un fil. Si vous lui aviez enlevé sa bourse, il vous l'aurait laissée plutôt que de vous suivre à cause d'elle; si sa jambe, sa jambe; si son corps tout entier, son corps tout entier; et si ses parents, ses amis ou sa patrie, même chose encore... Aussi vois ce qu'il dit et ce qu'il écrit :

1. Dion, 72, 11, 16.
2. Dion, 43, 10.
3. Dion, 60, 10.
4. Epictète, *Diss.*, III, 26, 23. Trad. Courd., p. 263.

« C'est pour cela, ô Diogène, qu'il t'est possible de parler du ton que tu voudras au roi des Perses, ou à Archidamus, le roi de Lacédémone... Pourquoi cela m'est-il possible? Parce que je ne regarde pas mon corps comme à moi; parce que je n'ai besoin de rien; parce que la loi est tout pour moi, et que rien autre ne m'est quelque chose. » Voilà ce qui lui donnait le moyen d'être libre. — Afin que tu ne dises pas que je te montre comme un exemple un homme dégagé de tout lien social, un homme n'ayant ni femme, ni enfants, ni patrie, ni amis, ni parents, pour le faire plier ou dévier, prends-moi Socrate, et vois-le ayant une femme et des enfants, mais comme des choses qui n'étaient pas à lui; ayant une patrie, mais dans la mesure où il le fallait et avec les sentiments qu'il fallait; ayant des amis, des parents, mais plaçant au-dessus d'eux tous la loi et l'obéissance à la loi. Aussi quand il fallait aller à la guerre, il y partait le premier; mais lorsque les tyrans lui ordonnèrent d'aller chez Léon, convaincu qu'il se déshonorerait en y allant, il ne se demanda même pas s'il irait. Ne savait-il pas bien, en effet, qu'il lui faudrait toujours mourir, quand le moment en serait venu? Que lui importait la vie? C'était autre chose qu'il voulait sauver : non pas sa carcasse, mais sa loyauté et son honnêteté. Et, sur ces choses-là, personne n'avait prise ni autorité. Puis, quand il lui faut plaider pour sa vie, se conduit-il comme un homme qui a des enfants? comme un homme qui a une femme? Non, mais comme un homme qui est seul. Et quand il lui faut boire le poison, comment se conduit-il? Il pouvait sauver sa vie, et Criton lui disait : « Pars d'ici, pour l'amour de tes enfants. » Que lui répond-il? Voit-il là un bonheur inespéré? Comment l'y eût-il vu? Il examine ce qui est convenable, et il n'a ni un regard ni une pensée pour le reste. C'est qu'il ne voulait pas, comme il le dit, sauver son misérable corps, mais ce quelque chose qui grandit et se conserve par la justice, qui décroît et périt par l'injustice. Socrate ne se sauve pas par des moyens honteux, lui qui avait refusé de donner son vote, quand les Athéniens le lui commandaient, lui qui avait bravé les tyrans, lui qui disait de si belles choses sur la vertu et sur l'honnêteté. Un tel homme ne peut se sauver par des moyens honteux. C'est la mort qui le sauve, et non pas la fuite... Aujourd'hui que Socrate n'est plus, le souvenir de ce qu'il a dit ou fait avant de mourir n'est pas moins utile à l'humanité; il l'est même davantage[1]. L'avantage, dans la comparaison, est ici pour Socrate, mais ce que sa vie nous enseigne, c'est ce que nous enseignait Diogène, si nous savions méditer la sienne, l'αὐτάρκεια du sage, la véritable liberté. Le parallèle se poursuit à travers les entretiens. Diogène et Socrate, malgré la simplicité de leur extérieur, malgré leur renoncement à tout luxe, toute élégance, n'avaient rien de repoussant, d'effrayant pour autrui. Ce n'étaient pas des épouvantails. Ce n'est pas assez que le cynique prouve aux hommes ordinaires, en leur découvrant son âme,

1. Épict., *Diss.*, IV, 1, 159 sqq. Trad. Courd., p. 286-289.

que l'on peut être en belle et bonne situation sans tout ce qu'ils admirent; il faut encore qu'il leur montre, par son corps, qu'une vie simple, frugale et au grand air ne nuit pas à la santé. Il faut qu'il puisse leur dire : « Vois comme nous en rendons témoignage, moi et mon corps. C'est ce que faisait Diogène; il se promenait brillant de santé (στίλβων περιήρχετο), et son corps attirait les regards de la foule[1]. » « Mais Socrate se lavait rarement! — Oui, mais son corps reluisait; mais ce corps était si agréable et si attrayant, que les plus jeunes et les plus nobles s'en éprenaient et auraient mieux aimé coucher avec lui qu'avec les plus beaux jeunes garçons. Il aurait eu le droit de ne pas se baigner, de ne pas se laver s'il avait voulu; et si peu qu'il le fît, le résultat y était. Si tu ne veux pas qu'il se baignât à l'eau chaude, il se baignait du moins dans l'eau froide. — Mais il a contre lui le mot d'Aristophane :

Je parle de ces gens pâles et sans chaussures.

— Mais Aristophane a dit aussi que Socrate marchait dans l'air et volait les habits dans les gymnases! Et tous ceux qui ont écrit sur Socrate en rapportent tout le contraire, qu'il n'était pas seulement séduisant à entendre, mais encore à voir. On a écrit la même chose sur Diogène aussi. C'est qu'en effet, il ne faut pas éloigner le vulgaire de la philosophie par l'aspect de notre corps, mais nous montrer à ses yeux dispos et heureux dans notre corps comme dans le reste[2]. » Enfin, nous l'avons vu, Socrate et Diogène, pour Dion, sont les bienfaiteurs toujours actifs, partout présents de l'humanité faible et sans cesse troublée, trompée par les illusions de l'esprit, les pièges des sens. Or les plus sublimes, les plus vrais bienfaiteurs des hommes, ce sont ceux qui les conduisent à la connaissance de la vérité et, par cette voie, au bonheur. Ce sont Zénon et Chrysippe, plus encore Socrate et Diogène. Leur vie tout entière n'a été que perpétuel dévouement et sacrifice, indifférence à tout ce qui n'était pas le service de leurs frères humains[3].

Parcourons maintenant la longue série d'endroits où Sénèque, dans ses traités, ses dialogues, ses lettres, cite Socrate, prend à témoin de ses propres préceptes, pour les en autoriser, les mœurs, les discours, la conduite du sage. Si les faits, les allusions, les dicts mémorables ne sont pas tous empruntés à des sources proprement cyniques ou stoïciennes, l'esprit de l'interprétation est bien celui de la secte. La présentation même du héros est souvent toute cynique. Il parle par chries, par apophtegmes. Socrate, ayant reçu un soufflet, se contenta, dit-on, de remarquer « qu'il était fâcheux d'ignorer quand on devait sortir avec un casque[4] ». Socrate dit un jour, en présence de ses amis : « J'aurais acheté un manteau, si j'avais eu de l'argent. » C'était ne demander à personne,

1. Épict., *Diss.*, III, 22, 88. Trad. Courd., p. 234.
2. Id., *Diss.*, IV, 11, 19. Trad. Courd., p. 332, 333.
3. Id., *Diss.*, I, 4, 32. Cf. Bonhöffer, *Epiktet*, II, 286.
4. Sénèque, *Dial.*, V, 11, 3.

en avertissant tout le monde. On brigua l'honneur de le lui offrir[1]. Socrate dit à un homme qui se plaignait, comme Lucilius, de ne tirer aucun bénéfice de ses voyages : « Tu t'étonnes de ne tirer aucun fruit de tes déplacements, c'est toujours toi que tu transportes[2]. » Ou encore : « Ce qui t'arrive est tout simple : tu voyageais avec toi[3]. » Les vertus qu'il professe sont toutes stoïciennes. Le roi Archélaüs invita Socrate à venir à sa cour. « Socrate, dit-on, lui répondit qu'il ne voulait point se rendre auprès d'un homme qui lui ferait plus de bien qu'il ne pourrait lui en rendre. Mais il donnait ce que le roi n'eût jamais pu rendre à Socrate. Archélaüs lui aurait donné de l'or et de l'argent, pour recevoir en retour le mépris de l'or et de l'argent. Quoi! Socrate n'aurait pu s'acquitter envers Archélaüs? Que pouvait-il recevoir d'aussi grand que ce qu'il donnait s'il lui eût fait voir un homme également habile dans la science de la vie et de la mort, placé sur les limites de l'une et de l'autre[4]? » Socrate, comme Diogène, se moque du qu'en dira-t-on; les railleries le laissent froid; les outrages ne le touchent point. Il prend en bonne part les sarcasmes que publiait, que montrait sur le théâtre la comédie ancienne; il en rit le premier, tout comme le jour où sa femme Xanthippe l'inonda d'une eau immonde[5]. Antisthène, sur ce point, n'était que l'imitateur du maître. On lui reprochait sa mère, une Barbare, une Thrace. « La mère des dieux était bien du mont Ida, » répondit-il[6].

Socrate n'a cure de la pauvreté, ni des tracas domestiques, ni des fatigues. « Nos doctrines sont trop hautes, dit-on, elles passent les forces de l'homme... Voyez Socrate, ce vieillard éprouvé par tous les malheurs, battu par tous les orages, que n'ont vaincu ni la pauvreté, aggravée encore par ses charges domestiques, ni les fatigues mêmes de la guerre qu'il eut à subir, ni les tracasseries de la famille dont il fut harcelé, soit par une femme aux mœurs intraitables, à la parole hargneuse, soit par d'indociles enfants qui ressemblaient plus à leur mère qu'à leur père[7]. » Les richesses ne le séduisent point, en dépit de l'opinion vulgaire[8]. Que lui font les coups du sort? Voici comment te parlera le grand Socrate : « Fais de moi le vainqueur de toutes les nations; que, depuis les lieux où le soleil se lève jusqu'à Thèbes, le voluptueux char de Bacchus me porte triomphant; que les rois des Perses me demandent des lois, l'idée que je suis homme me sera plus présente que jamais, alors que, de tous côtés, par des acclamations unanimes, on me saluera Dieu. Que ce faîte si élevé s'écroule par un changement subit : que je sois placé sur un brancard étranger, pour orner la pompe d'un vainqueur superbe et

1. Sénèque, *De Ben.*, VII, 24.
2. Id., *Epist.*, 28, 2.
3. Id., *Epist.*, 104, 7.
4. Id., *De Ben.*, V, 6.
5. Id., *Dial.*, II, 18, 5. Cf. *Epist.*, 104, 27; *Frgm.*, 62.
6. Id., *Dial.*, II, 18, 5.
7. Id., *Epist.*, 104, 27 sqq.
8. Id., *Dial.*, VII, 26, 4.

farouche; poussé au-dessous du char d'un autre, je ne serai point plus bas que je n'étais en me tenant debout sur le mien[1]. » Il se moque des puissants du jour. « Trente tyrans ont environné Socrate et n'ont pu dompter sa grande âme[2]. » C'est que, la conscience libre, la Fortune ne peut rien contre lui. « Presque toute sa vie se passa soit à la guerre, soit sous la tyrannie, soit sous le règne d'une liberté plus cruelle que les tyrans et la guerre... Enfin, pour calamité dernière, une condamnation le flétrit des imputations les plus infamantes...; vinrent ensuite les fers et la ciguë. Tout cela, bien loin d'ébranler son âme, ne troubla pas même son visage : il fut toujours égal dans ces grandes inégalités du sort[3].

On le voit, le stoïcisme admire en Socrate l'homme, autant, plus peut-être, que la doctrine. Tel le prédicateur cynique, sa bienveillance s'étend à tous : « Socrate recevait de nombreux présents de ses disciples; chacun lui donnait selon sa fortune : Quand vint le tour d'Eschine, qui était pauvre : « Je n'ai rien à vous offrir, lui dit-il, qui soit digne de vous, et c'est cela seulement qui me fait sentir ma pauvreté. Je vous offre donc la seule chose que je possède : moi-même. Ce présent, tel qu'il est, ne le dédaignez pas, et pensez que, si les autres vous ont donné beaucoup, ils ont encore plus gardé pour eux-mêmes. — Et pourquoi donc m'aurais-tu donné si peu, lui répondit Socrate, à moins que tu ne t'estimes peu de chose? C'est donc à moi d'avoir soin de te rendre meilleur que je ne t'ai reçu. » Et, par ce seul présent, Eschine l'emporta et sur Alcibiade, dont le cœur égalait les richesses, et sur la munificence des plus opulents disciples de Socrate[4]. » Rendre meilleurs ceux qui viennent à lui, voilà la mission du philosophe. Nul n'a rempli ce devoir sacré comme Socrate. « Les conversations et le commerce d'un ami t'en apprendront plus que les livres. Il faut voir par soi-même; les hommes s'en rapportent plus à leurs yeux qu'à leurs oreilles. La voie des préceptes est longue; courte et facile, celle des exemples. Cléanthe n'eût pas fait revivre Zénon, s'il n'avait fait que l'entendre; il fut témoin de sa vie, il pénétra dans son intérieur; il étudia sa conduite, pour la comparer à sa doctrine. Platon, Aristote et tous ces philosophes qui devaient suivre des routes si opposées profitèrent plus des exemples de Socrate que de ses leçons[5]. » Socrate devient peu à peu un cynico-stoïcien pour ces moralistes populaires; à tout instant, Sénèque le met en parallèle et en société avec Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Posidonius[6]. La Stoa accapare tous les philosophes. Dion fait comme elle. Aristote, sous sa plume, devient un cynique. Alexandre, encore adolescent, tient à son père Philippe d'éloquents propos sur les devoirs du monarque idéal. Le

1. Sénèque, *Dial.*, VII, 25, 4 sqq.
2. Id., *Epist.*, 28, 8.
3. Id., *Epist.*, 104, 28.
4. Id., *Ben.*, I, 8.
5. Id., *Epist.*, 6, 6.
6. Id., *Ben.*, VIII, 2; *Epist.*, 64, 10 et alias.

père du jeune prince, charmé, en attribue tout le mérite aux leçons du maître auquel il a confié son éducation et la formation de son âme; il veut que Stagire, qui appartenait aux Olynthiens, redevienne une cité libre. N'est-il pas juste que soit récompensée la cité dont le philosophe est le fils? Or, Alexandre vient de débiter une diatribe cynico-stoïcienne que Dion s'est borné à orner de beaux mots[1]. Et si toute la morale hellénique, mais plus encore la morale de la Stoa et du cynisme, dérive de Socrate, n'est-il pas naturel que le maître de Platon et d'Antisthène soit compté par Sénèque, comme par Dion, au nombre des plus généreux bienfaiteurs de l'humanité? « Il y a des hommes placés au-dessus de la sphère des désirs et des besoins de l'humanité et auxquels la fortune même ne peut rien donner. Il faut bien que je sois vaincu en bienfaits par Socrate : il faut bien l'être par Diogène, qui marche tout nu au milieu des trésors de la Macédoine, en foulant aux pieds les richesses des rois. Oh! combien à ses propres yeux, combien aux yeux de tous ceux à qui un nuage ne dérobait pas la clarté du vrai, ne paraissait-il pas bien au-dessus de celui sous qui tout rampait : Oui, Diogène était plus puissant et plus riche qu'Alexandre, possesseur du monde : car il avait encore plus de choses à refuser que l'autre n'en pouvait offrir[2]. »

Ce n'est pas tout encore. Après Dion, après Épictète, après Sénèque, voici Marc Aurèle. Le nom de Socrate revient sans cesse dans les *Pensées*. Antonin le Pieux se modèle sur le sage. « On aurait pu lui appliquer ce qu'on rapporte de Socrate, qu'il pouvait aussi bien s'abstenir que jouir de tout ce dont la plupart des hommes ont tant de peine à se priver, et dont ils jouissent avec si peu de retenue[3]. » Il est de la sagesse de s'accommoder de tout, de subir, sans mot dire ou avec bonne humeur, les petites misères, trame de l'existence quotidienne. « Tu te rappelles comment Socrate s'était couvert d'une peau de mouton, un jour que Xanthippe lui avait pris son manteau pour sortir, et ce qu'il dit à ses disciples confus, qui allaient se retirer en le voyant dans cet équipage[4]. » Il est l'incarnation vivante de la plus essentielle éthique stoïcienne. « D'où savons-nous que Télaugès ne valut pas [moralement] mieux que Socrate? Il ne suffit pas, en effet, que Socrate ait eu une mort plus glorieuse, qu'il fût plus habile à discuter avec les sophistes, plus courageux à supporter le froid pendant la nuit, qu'invité à conduire en prison le Salaminien, il ait généreusement refusé d'obéir, ni enfin qu'il marchât la tête haute dans les rues. C'est à cela surtout que l'on peut faire attention, si encore cela est vrai. Mais ce qu'il faudrait examiner, c'est quelle âme avait Socrate, s'il savait se contenter d'être juste avec les hommes, pieux à l'égard des dieux, sans s'indigner contre la méchanceté des uns, sans s'asservir à l'ignorance de personne; s'il n'accueillait pas comme

1. Dion, 2, 79.
2. Sénèque, *Ben.*, V, 4, 3.
3. M. Ant., I, 16. Trad. Couat, p. 16.
4. M. Ant., XI, 28. Trad. Couat, p. 248.

n'étant pas faits pour lui les événements que lui réservait l'univers, car il ne les subissait pas comme un fardeau intolérable; si son esprit ne sympathisait pas avec les ébranlements de sa chair [passive[1]]. Marc Aurèle, comme Sénèque, unit dans la même vénération Chrysippe et Socrate. Mais surtout voici Socrate associé à Diogène, et au plus lointain ancêtre du Portique, Héraclite : « Qu'est-ce qu'Alexandre, César et Pompée, à côté de Diogène, d'Héraclite et de Socrate? Ceux-ci voyaient les choses; ils en connaissaient le principe efficient et la matière; leur principe dirigeant était toujours le même. Les autres, au contraire, que de choses ils devaient prévoir, que de servitudes ils devaient subir[2] ! »

Conclusion qui s'impose. Il y a un Socrate, qui sans doute n'est pas le Socrate historique, si fuyant d'ailleurs, si difficile à saisir dans sa complexe nature, mais qui est celui du Cynisme et du Portique. Fort probablement, l'original du portrait se trouvait dans les dialogues d'Antisthène, et, à moins d'une chance heureuse, mais qu'on ne saurait espérer, il est à tout jamais perdu. Ce qu'on peut affirmer c'est que, si différent qu'il soit dans l'ensemble de celui que nous connaissons par Xénophon et Platon, le Socrate des Cyniques n'est pas une création de pure fantaisie. Il est, au moins en puissance, discernable encore aujourd'hui dans les *Mémorables* et dans les dialogues du grand disciple du maître, « Pour rester indépendant, écrit Zeller, Socrate voulait rivaliser avec les dieux par l'exiguïté de ses besoins[3]. » Il était, nous dit son historiographe, d'abord le plus sobre des hommes dans les plaisirs des sens et de la table et en second lieu le plus endurant contre l'hiver, l'été, les travaux de toute espèce, et tellement habitué à la médiocrité que sa mince fortune lui suffisait et par delà. » — « Il ne se montrait ni élégant, ni affecté dans ses vêtements, dans sa chaussure, dans toute sa manière de vivre[4]. » — « Il avait façonné son âme et son corps à un régime tel qu'en l'adoptant, sauf une intervention d'en haut, on serait sûr de vivre en toute confiance et en pleine sécurité, avec de quoi suffire à une aussi modeste dépense. Il était si frugal que je ne connais personne qui ne pourrait travailler assez peu pour ne pas gagner ce dont Socrate se contentait : il ne prenait de nourriture qu'autant qu'il avait plaisir à manger, et il arrivait à son repas dans une disposition telle que la faim lui servait d'assaisonnement : toute boisson lui était agréable, parce qu'il ne buvait jamais sans avoir soif. S'il voulait bien se rendre à un repas où il était convié, ce soin si pénible à la plupart des hommes, de ne pas se gorger outre mesure, il le prenait avec la plus grande facilité; pour ceux qui ne pouvaient en faire autant, il leur conseillait de ne pas manger sans appétit et de ne pas boire sans soif. « C'est là, disait-il, ce qui fait mal au ventre, à la tête et à l'âme. » Il ajoutait, en plaisantant,

1. M. Ant., VII, 66. Trad. Couat, p. 153.
2. Id., VIII, 3. Id., p. 159.
3. Zeller, *Ph. d. Gr.*, III, 1³, p. 54; trad. Boutroux, p. 62.
4. Xénoph., *Mém.*, I, 2, 1.

que, selon lui, Circé employait l'abondance des mets pour changer les hommes en pourceaux et qu'Ulysse devait aux conseils d'Hermès et à son abstention de mets servis en surabondance, de n'avoir pas été changé en pourceau. C'est ainsi que, sur cette question, il mêlait le plaisant au sérieux[1]. » En matière d'amour, il donne à Xénophon et Critobule des conseils que n'eût point désavoués Diogène. Comme Diogène encore, il scandalisait les profanes et les hommes du siècle; tel le sophiste Antiphon : « Tu vis de telle sorte qu'il n'y a pas d'esclave qui voulût vivre sous un pareil maître; tu te nourris des plus grossiers aliments, tu bois les plus vils breuvages; non seulement tu as un méchant vêtement, mais il te sert l'été comme l'hiver; tu vas sans chaussure ni tunique... tu peux te considérer comme un professeur de misère. » Socrate, alors, de vanter sa vie, son bonheur, sa liberté, sa franchise de tout souci. Avec un peu moins de paradoxe et de truculence, le discours est digne du « chien » célébrant le charme et l'indépendance de sa pauvreté. Abstraction faite de certains arguments dont Diogène assurément n'avait cure, c'est déjà l'éloge de l'αὐτάρκεια du sage. Mieux même, pour Socrate déjà, à en croire Xénophon, le sage est l'égal des dieux. « Tu sembles, Antiphon, mettre le bonheur dans les délices et la magnificence; pour moi, je crois que la divinité n'a besoin de rien; que moins on a de besoins, plus on se rapproche d'elle; et, comme la divinité est la perfection même, ce qui se raproche le plus de la divinité, se rapproche le plus de la perfection[2]. » Enfin et surtout, comme le Cynique encore, Socrate prêche plus d'exemple que de parole : « Se montrant tel qu'il était, il faisait espérer à ceux qui passaient leur temps avec lui de lui ressembler en l'imitant[3]. » Que l'on monte, si l'on ose dire, tous ces préceptes d'un cran, qu'on leur donne cette raideur pédante si étrangère à ce philosophe aux aimables propos, « qui ne se proposait jamais pour un maître de sagesse[4] », ce ne sera plus Socrate, l'homme pondéré, mesuré par excellence, mais le Socrate en délire, le Benoît Labre de l'antiquité.

L'extérieur de Socrate, chez Platon, n'est pas moins simple, pas moins négligé. Soigne-t-il sa toilette, ses amis s'en étonnent, tant la chose est extraordinaire. « Je rencontrai, dit Aristodème dans le *Banquet*[5], Socrate sortant du bain et les pieds chaussés de sandales, ce qui n'est guère dans ses habitudes, et je lui demandai où il allait si beau. » Phèdre se félicite d'être sorti pieds nus, le philosophe et lui pourront à l'aise marcher dans l'eau fraîche de l'Ilissus; mais Socrate a coutume de ne point porter de chaussures[6]. Il ne fuit pas les plaisirs en censeur morose; il ne pose pas pour l'ascète, mais il sait en supporter sans se

1. Xén., *Mém.*, I, 3, 5 sqq.
2. Xén., *Mém.*, I, 6, 1-10.
3. Xén., *Mém.*, I, 2, 1.
4. Id., *ibid.*
5. Platon, *Banquet,* 174 A.
6. Platon, *Phèdre,* 229 A.

plaindre la privation; il accepte, sans mot dire, de se passer, non du luxe, mais du nécessaire. « Vint l'expédition de Potidée, conte Alcibiade dans le *Banquet*... Pour les travaux de la guerre, il se montra supérieur, non seulement à moi, mais encore à tous les autres. Par exemple, quand nous étions coupés de nos ravitaillements, comme il arrive à la guerre, et réduits à jeûner, les autres n'étaient rien auprès de lui pour supporter les privations... Pour endurer le froid — les hivers sont terribles en ce pays-là — il se montrait étonnant; aussi, par la gelée la plus forte, alors que personne ne mettait le pied dehors ou ne sortait que bien emmitouflé, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, lui sortait avec le même manteau qu'il avait l'habitude de porter et marchait pieds nus sur la glace plus aisément que les autres avec leurs chaussures, et les soldats le regardaient de travers, croyant qu'il les bravait[1]. » L'étrangeté de son attitude, son indifférence à toutes les élégances chères à tout Athénien qui se croit de bonne race et distingué, les ennemis l'attestaient comme les amis. « Oui, réplique Strepsiade à Phidippide, je les connais ces canailles, ces bavards, ces hommes au teint jaune, ces va-nu-pieds, ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαιρεφῶν[3]. Socrate se rengorge, regarde les passants de côté, avec mépris, endurci à tout, les pieds sans souliers, καφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖ[3]. Alcibiade, au contraire, appuie, sans doute, sur cette originalité dont les comiques font au maître un crime. Il se complaît, dans une effigie qui frise, il l'avoue lui-même, la caricature, à exagérer, pour la tourner en éloge, la singularité de l'homme qu'il admire entre tous; il n'a garde d'omettre l'ironiste, le railleur qui montre à tous les sots leur béjaune, le causeur aux intarissables saillies, le pince-sans-rire dont la verve amuse ou irrite, mais dont la plupart ne soupçonnent pas le sens profond. « Je dis donc qu'il ressemble tout à fait à ces Silènes qu'on voit assis dans les ateliers des statuaires et que l'artiste a représentés avec des syringes et des flûtes à la main; si on les ouvre en deux, on voit qu'ils renferment à l'intérieur des statues de dieux. Je soutiens aussi qu'il ressemble au satyre Marsyas. Que tu ressembles de figure à ces demi-dieux, Socrate, c'est ce que toi-même tu ne saurais contester; mais que tu leur ressembles aussi pour le reste, c'est ce que je vais prouver : tu es un moqueur, n'est-ce pas[4]?... » Tout comme Diogène, Socrate déconcerte les badauds.

Allons plus avant. Le cynisme de Socrate se révèle à d'autres signes, qui pénètrent jusqu'au plus intime de l'être moral. Il a, c'est certain, inquiété ses contemporains quand il ne les effarouchait pas. Zeller l'a très finement observé, quoique avec un peu d'excès peut-être, il y avait dans son caractère des traits peu helléniques. C'est d'abord « une indifférence à l'égard des choses extérieures qui est originairement étrangère

1. Platon, *Banquet*, 219 BE, sqq.
2. Aristoph., *Nubes*, 103 sqq.
3. Id., *ibid.*, 361 sqq. Cf. 409 sqq., 828 sqq. *Oiseaux*, 1282.
4. Platon, *Banquet*, *l. cit.*

au génie grec...; il nous apparait avec un air prosaïque, pédant même, et, qu'on me passe l'expression, avec quelque chose de philistin qui jure évidemment avec la saine beauté, avec la forme esthétique de la vie grecque... Ses paroles mêmes et ses allures trahissent une certaine pédanterie d'esprit et une indifférence bien peu grecque à l'égard de la beauté sensible de la forme... il ramène l'idée du beau à la notion de l'utile, il ne sait en oublier la recherche nulle part, pas même à table... Allure prosaïque qui forme contraste avec la poésie de la vie hellénique et la délicatesse du goût attique[1]. » Sur ce point encore Diogène n'avait fait que marcher, plus lourdement, dans les pas de Socrate. Enfin si ce qui, par-dessus tout, est propre au maître de Platon, c'est la concentration de tout l'être sur une préoccupation unique, les Cyniques, en cela, pouvaient se vanter d'être ses fidèles continuateurs. « Il était persuadé que tout soin des affaires publiques devait passer après le soin du perfectionnement individuel, qu'une exacte connaissance de soi jointe à une science profonde et étendue pouvait seule préparer aux occupations politiques; il devait considérer l'éducation des individus comme un devoir beaucoup plus strict que le gouvernement de l'État, car celui-ci ne saurait avoir de bons résultats sans celle-là. Il devait penser qu'il servait mieux son pays en formant pour lui d'habiles hommes d'État, qu'en essayant lui-même de jouer le rôle d'homme d'État. Un homme que ses qualités naturelles, sa personnalité, son caractère et sa tournure d'esprit appelaient d'une manière si décidée à poursuivre par un commerce individuel avec autrui le perfectionnement moral et scientifique, ne pouvait se sentir à l'aise dans un autre ordre d'occupations[2]. » Sans doute, quelle que soit la scrupuleuse fidélité de ce portrait aux traits que donnent à leur maître Xénophon et Platon, il y a lieu d'en estomper quelques lignes. Zeller reproche à Socrate une pédanterie dont le vrai coupable est bien plutôt Xénophon son mémorialiste et qui est bien mieux le fait du philosophe devenu le héros de la prédication cynique, que du très spirituel et très aimable ami d'un Alcibiade. Il est une manière d'assaisonner le conseil en apparence le plus humble et le plus platement pratique d'une pointe d'humour, dont Xénophon n'a pas même le soupçon. D'autre part, pour devenir un véritable cynique, il fallait ôter à Socrate tout souci de former des citoyens pour l'Etat et ne plus voir en lui que le directeur de conscience des individus. Voilà ce que fut exclusivement Diogène et voilà l'aspect sous lequel les cyniques s'accoutumèrent à voir et à peindre son illustre modèle. Enfin, si Platon n'a pas menti, l'*Apologie* nous révèle un Socrate dont l'insolence paradoxale n'a été qu'à peine dépassée par Diogène en ses plus beaux jours de raillerie et d'invective. Le fou de Corinthe trouva-t-il jamais rien de plus audacieusement blessant pour ses plus illustres interlocuteurs que la bravade de Socrate au tribunal de la Héliée, quand il osa réclamer d'être

1. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1³, p. 66 sqq. Trad. Boutroux, p. 73 sqq.
2. Id., *Ibid.*, p. 55 sq. Trad. Boutroux, p. 63.

nourri au Prytanée aux frais de la cité, en juste récompense de ses bienfaits envers la république? S'il voulait être condamné par des juges irrités, pouvait-il inventer aucun défi plus propre à lui valoir le maximum de la peine? C'était se moquer impudemment du peuple, des institutions, des lois, surtout des préjugés et des traditions les plus chères au cœur de tout Athénien. Jamais Diogène, dans ses παίγνια les plus aventurés, n'avait si rudement gratté la médaille. Socrate, c'est encore Platon qui nous l'apprend, était capable des plus violents coups de boutoir. Dans l'*Hippias major*, ce tiers aux manières brusques, aux apostrophes brutales et qui parle si bien, par moments, le langage même des Cyniques, c'est Socrate lui-même. Ὦ τετυφωμένε! On croirait entendre Antisthène, et des critiques aussi érudits que subtils, tels que Dümmler, ont pu s'y laisser prendre[1]. Concluons : lorsque Dion, Épictète, Sénèque, font de Socrate un frère jumeau de Diogène, ils ont pour garante l'École tout entière et sa tradition. A son exemple, ils interprètent, transposent, altèrent la physionomie du grand penseur; mais, s'ils omettent beaucoup, s'ils nous laissent à peine deviner le logicien, le dialecticien redoutable, ils ont su bien voir et bien rendre le particulier original qui, au temps des Cléon, puis des Trente, avait enchanté ou exaspéré ses concitoyens.

Poursuivons. Le point que nous allons essayer de traiter maintenant a d'autant plus d'intérêt pour nous, que le bien éclaircir est le plus sûr moyen de comprendre pleinement l'attitude de Dion, envoyé de Dieu, pour haranguer les hommes et les ramener de la folie et de l'erreur, à la sagesse, à la vertu. « Socrate, on le sait, dans l'*Apologie*[2], déclare que sa mission divine, c'est d'attirer l'attention de tout homme, de ses concitoyens en particulier, sur leur devoir de songer avant tout au bien de leur âme, à leur perfection spirituelle, à la vertu, à la raison. Il compare les Athéniens[3] à un noble et vigoureux coursier, devenu paresseux; lui-même, il est le taon qui les accompagne pour les piquer sans cesse; il doit, inlassablement, s'attacher à encourager, apostropher, gronder chacun d'eux. Le principe dont il se réclame, c'est l'obligation d'obéir à la divinité plutôt qu'aux hommes; en dépit de tous les dangers, il restera fidèle à cette vocation sublime, aussi longtemps qu'il gardera un souffle de vie. Ce rôle de médecin des âmes, dont les écrits de Xénophon et de Platon, eux aussi, nous offrent tant de témoignages, il n'est point d'école socratique qui, autant que le Cynisme, se soit efforcée de le remplir, ni

1. Dümmler, *Akademika*, p. 179 sqq., spécialement 180. Nous-mêmes, s'il nous est permis de nous citer, avions développé un point de vue semblable dans une *communication* à la *Société des Etudes grecques* sur l'*Hippias major* en juin 1919. Nous abandonnâmes ensuite notre position, non défendable. Comme le fit remarquer M. Robin (séance du 3 juillet de la même année), l'essentiel argument de Dümmler reposant sur le relativisme d'Antisthène, apparenté à celui d'Héraclite, est insoutenable. « S'il y a un relativisme chez ce philosophe, ce n'est pas celui d'Héraclite, mais plutôt celui qui résulterait d'un morcellement de l'essence, et sa position est voisine de l'éléatisme. »

2. Platon, *Apol.*, 28 D-30 C.

3. Id., *ibid.*, 30 E.

avec autant de zèle, ni avec autant de succès. Pour donner une idée de la tâche qu'ils ont ainsi choisie pour la leur, les Cyniques usent avec prédilection de la comparaison du philosophe au médecin qui, d'ailleurs, n'est pas étrangère non plus à Platon. Déjà chez Antisthène et Diogène la même pensée se présente à nous habillée d'autre sorte : le philosophe est l'envoyé de Dieu; il est là pour observer, surveiller la conduite, les aspirations des mortels; les dieux l'ont constitué auprès d'eux, en qualité de κατάσκοπος et d'ἐπίσκοπος. L'image est particulièrement chère aux prédicateurs qui, au temps de l'empire romain à ses débuts, remontent par delà Zénon et Chrysippe, jusqu'à Antisthène et Diogène, et, sous le nom de cyniques, parcourent toutes les parties du monde romain, et y jouent avec l'éloquence la plus prenante, la plus solennelle, la plus impérieuse, le personnage de sermonnaires et de médecins bénévoles des âmes[1]. »

C'était, on l'a vu, le grand mérite de Diogène, aux yeux de Dion, que d'avoir été choisi par les Olympiens comme leur messager, dont la fonction ici-bas est de prendre charge de ses frères humains. Si le Cynique se rendait comme les autres aux jeux Isthmiques, son but n'était ni de se divertir ni d'y prendre un plaisir vulgaire, à la portée du premier venu. Il n'y va que pour enrichir son expérience, approfondir, en la connaissant mieux, sa science des hommes et des maux dont ils souffrent, ἀλλ' ἐπισκοπῶν τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν[1]. Voilà donc, dans le discours de l'orateur, le terme consacré, textuel, dans la plénitude de sa signification. Comment lui-même, Dion, entendait-il sa mission auprès des Hellènes? Constant Martha a finement analysé, dans le plus élégant latin, la crise psychologique qu'il avait traversée et dont il était sorti, lui le frivole et, à cause de ce défaut même, le plus choyé et le plus applaudi des sophistes en vogue, le plus convaincu désormais, le plus pénétré des guérisseurs d'âmes. Exilé, errant, cachant son nom, tâchant d'échapper à sa renommée, il était pris le plus souvent pour un vagabond, un mendiant. Mais il y avait dans ses auditeurs des esprits plus avisés qui flairaient, pour ainsi dire, en lui, le sage et l'appelaient un philosophe. Ce titre d'honneur, longtemps il l'avait repoussé, puis, peut-être pour ne pas contredire à la voix du public, il l'avait accepté et de plein cœur. Mais ce n'était pas comme ces imposteurs qui ne songent à capter que la gloire et « se proclament philosophes à la manière des hérauts aux jeux d'Olympie ». Cet appel fortuit de la vocation philosophique, il l'avait entendu; tout le premier, il en avait tiré grand profit. On courait après lui, on le harcelait de questions sur la nature du bien, du mal. On lui avait imposé aussi, à lui, l'ignorant sans expérience, une obligation nouvelle, celle de s'étudier soi-même et d'étudier les autres,

1. Zeller, *Ueber eine Berührung der jüngeren Cynismus mit dem Christentum*, dans *Sitzungsberichte der Kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*, 1893, vol. I, p. 129-130.
2. Dion, 9, 1 sqq.

d'appliquer son esprit aux préceptes de la sagesse, à la réformation des mœurs. Distinguant alors, pour la première fois, la vertu du vice, il comprit que tous les hommes, ou presque, étaient des fous, des insensés. « Ils n'ont en vue que l'argent, la gloire, les voluptés. » Avec quelle modestie il se rabaisse lui-même, lui l'orgueilleux sophiste de naguère! Il s'avoue vaincu par la vertu de la philosophie : « c'est alors justement que je commençai par me reprendre moi-même! » Mais il est novice ; il n'est qu'un conscrit de l'armée philosophique, trop peu savant pour exposer une doctrine qui lui appartienne. Prêt à parler de la supériorité de la sagesse sur les richesses de ce monde, il emprunte à un certain Socrate (le vague même de l'épithète est là pour témoigner de son ignorance) le discours qu'il va tenir. De retour à Rome, et, bien qu'il eût mieux aimé garder le silence, contraint de temps à autre à parler en public, il n'ose se risquer à des oraisons dont le fond sort de son âme, de peur du ridicule et de la sottise, trop conscient de sa simplicité d'esprit et des lacunes de son savoir. Bien qu'il traite les lieux communs les plus vulgaires et les plus usés, il répète, malgré tout, ce que disait Socrate, non pas pour s'arroger une philosophie qui ne lui appartient point, mais pour s'abriter sous l'autorité du sage qu'Apollon avait proclamé sage entre tous les hommes et donner à ses préceptes le poids d'une telle recommandation[1].

Mais voici le point capital : Le vrai philosophe, selon Dion, ne se laissera détourner de proclamer à tous venants les préceptes de la sagesse, ni par les difficultés, ni par les injures, ni par les railleries. Que les hommes rient de cette disposition d'âme pacifique, de ce mépris des biens, des honneurs, de cette abjection volontaire et couvrent le philosophe d'ignominie, celui-ci n'en ressent point de colère. Il est, pour tous, plus bienveillant qu'un père, qu'un frère, que des amis, n'abandonnant jamais son office, et plus il se fait le serviteur de l'intérêt de ses concitoyens, de ses proches, de ses familiers, plus il met de véhémence, toujours tempérée de respect, dans ses exhortations. Respect qui ne le conduit point à dissimuler aucune chose, et moins à proportion qu'il regarde ceux qui l'écoutent comme le touchant de plus près; autant qu'il peut, il hausse le ton, les admoneste, les exhorte et lui-même avec eux, d'une éloquence plus pressante. Achevons le portrait. Dion souvent remplit cette fonction du philosophe qui est de consoler ceux des hommes qui, étrangers à la sagesse, mais accablés de maux et de misères, l'appellent comme un médecin... La plupart, dit-il, se détournent des entretiens du philosophe comme des remèdes de la médecine. Ce n'est point par plaisir qu'on achète les médicaments. Il faut être manifestement tombé en maladie, souffrir de quelque partie du corps. On se dérobe aux discours du philosophe, à moins des coups de l'adversité ou de la vue de quelque spectacle difficile à supporter pour nos yeux. Par exemple, voici

1. C. Martha, *Dionis philosophantis effigies*, p. 9-11.

un homme heureux, je dis l'un de ceux que le vulgaire nomme ainsi, riche de l'argent qu'il a placé à intérêts ou des grands domaines qu'il possède, de santé intacte, qui n'a perdu ni enfants ni femme, dont le crédit, la puissance ne sont point petits. Pourvu que ni guerre, ni sédition, ni péril manifeste ne le menacent, il n'ira point trouver le philosophe, il dédaignera ses entretiens. Qu'il subisse un dommage, que de riche il devienne pauvre, infirme de sain qu'il était, qu'il gémisse de tout autre sujet de chagrin. Déjà il se montre plus facile à la philosophie, avoue un peu qu'il a besoin de consolation. Survient enfin la calamité domestique; il a vu mourir sa femme, son fils, son frère. Alors, il appelle le philosophe, lui demande réconfort, requiert de lui des préceptes pour supporter avec fermeté la blessure qu'il a reçue, résister aux désastres à venir[1].

Qu'est-ce qu'un philosophe vraiment préparé à sa mission? Il y a des discours qu'il doit entendre, des sciences qu'il doit savoir, un genre de vie qu'il doit adopter. Sa vie doit être tout autre que celle du profane. Elle s'absorbe en une préoccupation unique. Il ne portera même pas le vêtement dont s'habille le commun; il ne lui ressemblera ni au lit, ni au gymnase, ni aux bains. Il ne s'écartera pas d'une ligne de sa discipline, le mieux sera son seul but. Il ne sera ni vicieux, ni oisif, ni gourmand, ni ivrogne, ni libidineux. Point de plaisir qui le séduise. Il en chassera de son âme le désir, il le condamnera, le haïra. Hippias d'Élis était un fou; il mettait la sagesse où elle n'était point, dans la possession de toutes les connaissances, dans la pratique de tous les arts. Cette arrogante ambition, le philosophe se l'interdit. Mais ce qu'il recherchera, c'est l'à-propos et la juste manière en toute action. Et par là il entend l'utilité de chacune pour la vertu, le perfectionnement moral. Il reprendra les hommes de courir à la chasse, aux jeux, d'exceller dans la musique, les sports, si ces vanités les dominent au détriment du souci de leur bien-être moral. Mathématique, géométrie, plastique ou peinture? A quoi bon, si nous ne songeons pas avant tout à devenir meilleurs[2]?

Idéal déjà difficile à comprendre pour la foule. L'extérieur seul du sage la déroute ou la scandalise. Elle admet le costume du matelot, de l'ouvrier; elle se rirait d'eux s'ils en revêtaient un autre. Mais ce particulier en manteau, sans tunique, à la longue chevelure, au menton qui nourrit un long poil, la met hors d'elle. Elle ne saurait passer sans mot dire; elle le bouscule, le harcèle, le raille, l'accable de sarcasmes, d'injures. Est-il chétif, elle l'appréhende, le maltraite, si nul ne s'interpose. Cette tenue, elle sait que c'est celle du philosophe; c'est assez pour sa colère. Pourquoi cette fureur? C'est qu'elle croit qu'il la méprise, qu'il est sans pitié pour son ignorance, sa condition malheureuse. Pour la plèbe des villes, le philosophe est un orgueilleux, qui regarde de haut

1. C. Martha, *op. laud.*, p. 10, 11. Cf. Dion, 27.
2. Dion, 70; 71, passim.

les mortels ignares et misérables, à commencer par ces riches dont elle vante la félicité. Elle devine confusément, mais avec la sûreté de l'instinct, que ces austères personnages, en rien, ne sentent, jugent, admirent ou haïssent comme elle. Sous l'habit du philosophe, elle flaire l'homme prêt à avertir les autres, à les blâmer, les réfuter, incapable de flatterie, d'indulgence. Ses discours la redresseront, la châtieront, la contraindront de se voir ce qu'elle est. Aussi, elle l'attaque, le poursuit. Ou bien la curiosité est la plus forte. Elle compte entendre de la bouche du cynique la parole sage qu'elle ne recevra d'aucune autre. Ne sait-elle pas de Socrate que c'était un sage, aux discours prudents? Et de même Diogène. Leurs propos, comme les maximes des sept sages, ne trahissaient pas moins l'inspiration divine que les oracles de la Pythie siégeant sur le trépied. Le philosophe les attire comme la chouette d'Ésope les oiseaux de nuit. Comme les oiseaux méprisèrent les conseils de la chouette, les hommes font fi des avis du prédicateur de vertu, et comme eux s'en repentent. Ce n'est pas que le sage s'estime un haut prix, il sait fort bien à quelle distance il est de ses modèles, Socrate et Diogène. Il connaît sa sottise, mais il a conscience de tenter une belle œuvre; il espère que l'effort pour se rapprocher des maîtres ne sera pas vain[1].

Réunies, les trois oraisons sur la philosophie, sur le philosophe, sur l'habit, forment un ensemble. Les thèmes s'en tiennent si étroitement qu'on se demanderait presque si, originellement, elles ne constituaient pas un seul tout. Complétées par la vingt-septième, dont nous citions plus haut le morceau le plus saillant, elles nous édifient, semble-t-il, assez nettement. Socrate et Diogène, voilà les saints du cynisme. Leurs successeurs indignes ne peuvent avoir de leur rôle ici-bas d'autre conception que la leur. « Diogène a été envoyé avant toi[2]. » Il l'a été pour nous dire que la mort n'est pas un mal, parce qu'elle n'est pas une honte, que la gloire est un vain bruit que font des insensés. Quelles belles choses sur la peine, quelles sur le plaisir, quelles sur la pauvreté nous a dites ce missionnaire qui nous observe et surveille (κατάσκοπος)[3]! « Le cynique, dit encore Épictète, je veux dire le vrai philosophe, doit savoir qu'il est l'envoyé de Zeus auprès des hommes; il doit les instruire, leur porter la bonne parole. C'est qu'il est, en vérité, le κατάσκοπος τοῦ τίνα ἔστι τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια (dans un autre passage reviennent ces mêmes épithètes d'ἄγγελοι et κατάσκοποι); sûr de sa vocation, il va sans peur, sans arrière-pensée. Il est là pour surveiller la conduite des mortels, avoir l'œil sur leurs déportements. Il s'informera de la façon dont ils administrent leur domestique, dont ils vivent avec leur femme. Dira-t-on qu'il n'a rien à voir dans ce qui ne le regarde point? s'irrite-t-on de cet *aliena negotia curare,* dont Horace faisait déjà l'un des ridicules de Damasippe, jadis banqueroutier, puis prédi-

1. Dion, 72.
2. Épict., *Diss.*, I, 24, 6.
3. Id., *ibid.*, I, 24, 6.

cateur de morale? S'inquiéter de ce qui touche les hommes, réplique Épictète, ce n'est pas s'immiscer dans les affaires d'autrui, c'est remplir seulement le rôle qui, par excellence, est propre au cynique. Le philosophe est le tuteur né de ses frères. Nul n'est en droit de repousser sa tutelle[1].

A quelle époque de la pensée hellénique remonte l'expression première de ces curieuses idées? Dans le dixième livre du catalogue des écrits d'Antisthène, tel que nous le lisons dans Diogène Laërte, on trouve la mention de deux ouvrages au titre singulier : Κύριος ἢ ἐρώμενος; Κύριος ἢ κατάσκοποι. Étaient-ils authentiques? En dépit des doutes qu'ils ont soulevés, il paraît bien qu'Antisthène en ait été l'auteur[2]. Ce qui doit nous retenir d'abord, c'est que tous deux ont pour premier titre, un même mot : κύριος. Que faut-il entendre par là? C'est un des dogmes, comme on sait, les plus répandus du Cynisme, qui s'est transmis d'Antisthène à la philosophie morale des temps postérieurs par l'intermédiaire de la Stoa, que l'homme doit être non l'esclave, mais le maître de ses désirs et autres πάθη. La grande masse des mortels est l'esclave cependant des passions qui l'agitent; les sages seuls savent en garder la souveraine maîtrise. En conséquence, le sage aussi doit être le seigneur et le roi, dans cette vaste foule d'insensés. Diogène Laërte nous a conservé un texte significatif, tiré de la Διογένους πρᾶσις de Ménippe. « Pris par des pirates, amené par eux au marché des esclaves et interrogé sur ce qu'il savait faire : « Commander aux hommes, » répondit-il, et, s'adressant au crieur : « Demande aux chalands si l'un d'eux veut s'acheter un maître[3]. » L'anecdote se retrouve dans Stobée, dans les lettres de Cratès, où des compléments la précisent ou plutôt la commentent. Aux éclats de rire provoqués par sa boutade, à la question ironique des acheteurs : « Quel est donc celui qui, s'il est libre, a besoin d'un maître? — Ce sont, réplique le cynique, les misérables qui honorent la volupté et méprisent la peine, οἱ φαῦλοι καὶ τιμῶντες μὲν ἡδονήν, ἀτιμάζοντες δὲ πόνον. Philon, dans le *De Libertate sapientis,* avant de revenir à son tour sur ce récit devenu banal de la Διογένους πρᾶσις, raconte un épisode de la vie d'Héraklès, qu'il doit certainement à des sources anciennes. Le dieu est au service d'Eurysthée. Acheté par le roi, ne voit-on pas qu'il ne semble pas être le serviteur? Ne frappe-t-il pas de stupeur ceux qui le contemplent, n'apparaît-il pas non seulement comme un homme libre, mais comme devant être le maître de celui qui vient de l'acquérir? Ce héros, faut-il le déclarer l'esclave ou le seigneur de son maître? Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι οὐδὲ πωλούμενος θεράπων εἶναι δοκεῖ, καταπλήττων τοὺς ὁρῶντας ὡς ου μόνον ἐλεύθερος ὤν ἀλλὰ καὶ δεσπότης ἐσόμενος τοῦ πριαμένου;... τοῦτον οὖν πότερον δοῦλον ἢ κύριον τοῦ δεσπότου

1. Zeller, *op. laud.*, p. 130; cf. Épict., *Diss.*, III, 22, 23; 38, 69, 72, 77, 97. Hor., *Sat.* II, 3, 18.

2. Norden, *Beitr. f. Gesch. d. Gr. Phil.*, ds *Iahrbücher de Fleckeisen, Suppl.*, XIX, 1893, pp. 374, sqq. Doutes sur l'authenticité chez Süsemihl, dans même revue, 1897, p. 207 ff.

3. Diog. Laërte, VI, 29. Cf. Stob., *Flor.*, III, 63. Cratès, *Epist.*, 34, 4.

ἀποφαντέον[1]; Nous retournons ainsi aux expressions mêmes d'Épictète, au livre III des *Entretiens* sur la *Philosophie cynique*[2]. Le paradoxe a tourné au lieu commun; il traîne, se répète à travers toute la diatribe cynico-stoïcienne. Philon nous le dit encore, le philosophe est τῶν ἄλλων ἡγεμών... ἐπηκόους ἔχων πάντας ἄφρονας. La plupart des hommes θρεμμάτων ἐοικότες ἐπιστάτου καὶ ἄρχοντος δέονται, ἡγεμόνες δέ εἰσιν οἱ ἀστεῖοι[3].

On aperçoit maintenant pourquoi Antisthène a fait du cynique, le maître, le seigneur, κύριος de tous les hommes. Il affirme par là une fois de plus son orgueilleuse confiance dans la supériorité du philosophe sur la foule privée de raison, enchaînée par le désir, réduite à la servitude par les sens et leurs appétits. Mais que signifie le titre conjugué du deuxième ouvrage mentionné par Diogène Laërte : Κύριος ἢ κατάσκοποι? On devine l'intérêt qu'offre pour nous la solution du problème. Or on lit, toujours chez Diogène Laërte, au livre VI, une anecdote dont Norden a fait jaillir la lumière qui nous manque. Après la bataille de Chéronée, le Cynique est fait prisonnier. Qui es-tu? demande Philippe auquel on a conduit l'original. — Κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας[3]. L'impertinence amuse le Macédonien, qui lui rend la liberté. Même récit chez Plutarque, un peu délayé, comme il arrive souvent chez l'aimable conteur. De peur d'être mal entendu, Diogène précise : Ὡς κατάσκοπος ἔφη, τῆς ἀπληστίας ἀφῖχθαι αὐτοῦ καὶ τῆς ἀφροσύνης, ἥκοντος ἐν βραχεῖ καιρῷ διακυβεῦσαι περὶ τῆς ἡγεμονίας ἅμα τε καὶ τοῦ σώματος[4]. Voilà donc découvertes la signification et en même temps l'origine du terme, tout d'abord un peu déconcertant. L'une et l'autre sont cyniques. Du coup, s'éclaire l'acception que lui attribue Épictète et s'explique l'usage si fréquent qu'il en fait. Quant au lien qui unit le titre et le sous-titre, il est dès lors aisément intelligible. C'est parce que la vertu, que seul il possède, lui assure la seigneurie, la souveraineté, c'est parce que le sage seul est roi, qu'il peut jouer auprès des mortels, en les morigénant, un rôle bienfaisant et tutélaire. Pour les redresser, il faut, de nécessité, qu'il pénètre l'âme de ses ouailles, il faut qu'il les visite, entre dans leur intimité, κατασκοπεῖ καὶ ἐπισκοπεῖ.

Donc, point de raison sérieuse de révoquer en doute l'ancienneté de cette conception du sage, κατάσκοπος τῶν ἀνθρώπων dans l'école cynique. Dion, il est vrai, ne se sert point, dans les *Diogéniques*, de l'épithète de κατάσκοπος, mais d'une autre, toute voisine par la forme, ἐπίσκοπος. Nulle hésitation, la synonymie est complète. Si, à une époque reculée de la langue, une distinction existait entre les deux termes, elle s'est atténuée au cours des âges, puis a disparu et s'est effacée entièrement dans le vocabulaire du cynisme. En tout cas, le rapport est devenu si étroit qu'Épictète traite les deux adjectifs comme de simples équivalents; il use

1. Philon, *De Lib. sap.*, § 15, vol. II, p. 48 Mang. L'ancienneté de la source est attestée par une citation du drame satirique d'Euripide, *Syleus, Frgm.*, 688-692 Nauck.
2. Epict., *Diss.*, III, 22; § 18, 72, 79, 85.
3. Diogène Laërte, VI, 43. L'anecdote lui parvient par le stoïcien Dionysius qu'il nomme.
4. Plut., *De Exilio*, c. 16.

indifféremment de l'un puis de l'autre, à quelques lignes de distance, pour désigner le même personnage, entendez le philosophe, dans le même rôle[1]. Dans les *Dialogues des Morts* de Lucien, Charon interpelle Ménippe: « Entre dans la barque de Charon, ô toi le meilleur des hommes; sieds-toi à la place d'honneur, à côté du pilote, là-haut, près de la poupe, ὡς ἐπισκόπῃς ἅπαντας[2]. » Pareillement, dans le Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες, c'est encore d'une place élevée que le Cynique contemple les mortels et leur vie[3]. Varron, dans un fragment conservé de la satire *Endymiones*, rend en latin le verbe ἐπισκοπεῖν par *speculari;* le lieu d'où l'on regarde au loin les agitations de l'humanité, par *specula.* « Animum mitto *speculatum* tota urbe, ut quid facerent homines cum exsperrecti sint me faceret cartiorem. » Et ailleurs :

> Sed nos simul atque in summam *speculam* venimus,
> Vidimus populum Furiis instructum tribus
> Diversum ferri exterritum formidine[4].

Démocrite, aussi, selon les cyniques qui l'adoptèrent, ἐπισκοπεῖ le reste des mortels. S'il revenait au monde, dit Horace dans les *Épîtres*, Démocrite

> ... spectaret populum ludis attentius ipsis
> ut sibi praebentem nimio spectacula plura[5].

C'est là, exactement, presque terme pour terme, ce que Dion nous apprend de Diogène. Il ne vient pas aux jeux Isthmiques et n'assiste pas aux panégyries pour y voir combattre des athlètes, ou se livrer à la bonne chère et à l'ivrognerie à l'occasion de la fête, ἀλλ' ἐπισκοπῶν, οἶμαι, τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν[6]. Les rapprochements, les parallèles sont convaincants. Les cyniques ne distinguent point entre κατάσκοπος et ἐπίσκοπος, ou s'ils admettent quelque nuance, elle est si insensible qu'à peine peut-on la marquer. L'un et l'autre qualificatif traduit une même conception et l'une des plus anciennes que la secte se soit formée de la mission tutélaire du sage.

Est-il besoin d'insister sur le reste du portrait du sage cynique, directeur de conscience, prédicateur attitré de la vertu, si pénétré de son sacerdoce que rien ne le détourne de l'accomplissement de son devoir? Dans les trois oraisons que nous étudions, Dion, somme toute, ne nous offre rien qu'on ne relise dans Épictète, en ce fameux chapitre des *Entretiens* περὶ κυνισμοῦ, l'un des plus curieux, des plus éloquents dans sa simplicité grave et forte, de tout le recueil d'Arrien. Ne t'attends pas, dit le philosophe au novice qui vient lui demander conseil avant d'en-

1. Epict., *loco cit.*, § 69, 72.
2. Lucien, *Dial. des Morts*, 10, 2.
3. Lucien, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες, passim.
4. Varron, *Frgm.*, 105 B; *Euménides*, 117.
5. Horace, *Epist.*, II, 1, 197 sqq.
6. Voir Norden, *op. laud.*, p. 379, note 1; Dion, 9, 288 Reiske.

trer dans la carrière, ne t'attends pas à une tâche facile, agréable; si la vocation t'appelle, va hardiment, et ne crains point de déchirer ta robe aux épines du chemin. Considère l'affaire avec soin; elle n'est pas ce qu'elle semble. Je porte dès maintenant, dis-tu, un manteau grossier; j'en porterai un encore alors. Je dors dès maintenant sur la dure; j'y dormirai encore alors. J'y joindrai une besace et un bâton, et je me mettrai à me promener, en interrogeant et en insultant tous ceux qui se trouveront devant moi. Je ferai des reproches à ceux que je verrai s'épiler la tête, s'arranger les cheveux, ou se promener avec des vêtements écarlates. Si c'est ainsi que tu te représentes la chose, va-t'en bien loin d'elle; n'en approche pas; elle n'a que faire de toi. Mais si tu es homme à te représenter la chose comme elle est, et ne pas reculer devant, eh bien, regarde ce que tu entreprends. D'abord tu ne te passeras rien à toi-même. Il faut que ta partie maîtresse soit plus pure que le soleil; autrement tu ne serais qu'un brelandier et qu'une pratique, toi qui te ferais le censeur des autres quand le mal serait maître chez toi. Si les hommes te méprisent, que t'importera leur mépris! A ce compte, tu pourras te dire l'héritier de Diogène. Sache qu'à l'exemple du sage qu'on amena à Philippe après la bataille de Chéronée, tu es un espion. Le cynique est réellement, en effet, l'espion de ce qui est favorable à l'humanité, et de ce qui lui est contraire. Il faut qu'il commence par regarder avec grand soin, pour venir ensuite rapporter la vérité; il faut qu'il ne s'en laisse pas imposer par la crainte, pour ne point annoncer des ennemis qui n'existent pas. Il pourra dès lors, à l'occasion, élever la voix, dire à la façon de Socrate : « O hommes, où vous laissez-vous emporter? Que faites-vous, malheureux? Vous roulez par haut et par bas, comme des aveugles. Vous avez quitté la vraie route; vous en suivez une autre; vous cherchez le bonheur là où il n'est pas; et vous ne croyez pas celui qui vous les montre[1]. » Le cynique de Dion, c'est le cynique d'Épictète. Tous deux ils sont les κατάσκοποι et ἐπίσκοποι de l'humanité faible, folle, insensée, misérable et digne de leur pitié sévère, de leur charité qui châtie.

Socrate et Diogène, voilà donc pour les cyniques et les stoïciens, en même temps que des parangons de vertu, les messagers, les anges (ἄγγελοι) des dieux auprès des hommes. Mais ils peuvent se réclamer d'un illustre, d'un divin prédécesseur, d'un héros, Héraklès. Dans l'Olympe, les immortels forment une société, comme les mortels ici-bas. Cette société n'eût pas été parfaite si elle n'avait compté déjà un cynique dans son sein. Ce fut le fils de Jupiter et d'Alcmène, le grand redresseur de torts, dont les exploits merveilleux enchantaient l'imagination des foules. Sa légende, le Cynisme, puis le Stoïcisme l'avaient accaparée. Interprétée par l'allégorie, et sans qu'on rejetât dans l'ombre les accidents de cette longue carrière qui n'étaient pas tous à la louange du

1. Épictète, *Diss.*, III, 22, passim.

saint, elle était devenue matière de hagiographie édifiante. Antisthène, le fondateur de l'école, avait donné l'exemple dans son *Hêraklès*. Ouvrage perdu, comme tous ceux du disciple de Socrate, mais dont le souvenir est venu jusqu'à nous, précisé çà et là de quelques citations et réminiscences, semées au hasard des rencontres dans Diogène Laërte, Plutarque, Ératosthène, Proclos. Le tout ne dépasse pas deux des pages des *Fragmenta* de Winckelmann. On peut entrevoir, entre les lignes, sinon ce qu'était le livre, du moins quelques-unes de ses tendances. La vertu et la vie conforme à l'idéal qu'elle nous propose, voilà le vrai but de l'activité humaine. Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ[1]. Et la vertu peut s'enseigner : Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὸν εἶναι, κατά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. De plus, qui la possède ne la peut perdre. Le sage est digne qu'on l'aime, il n'est point exposé à la faute, il aime qui lui ressemble, et ne laisse rien à la fortune. Καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν · ἀξιεραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. C'était là, évidemment, l'un des thèmes favoris de l'ancien élève, converti au Socratisme, de Gorgias. Τῷ γὰρ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον, ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός, οἱ σπουδαῖοι φίλοι · συμμάχοὺς ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους, ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή[2]. Dans ces derniers mots se concentrent, pour le cynique, et l'effet des préceptes et celui des exemples. Hêraklès a pour amis les amis de la vertu, car le sage est digne d'amour. « Diogène et Socrate, disait Épictète, malgré la pauvreté de leur mise, leur insouciance des élégances et des *munditiae,* n'attiraient-ils pas à eux les jeunes gens à l'âme bien née, ne les comptaient-ils pas tous pour amants, amis, alliés ? Enfin n'avaient-ils pas, dans la vertu, le plus sûr des remparts contre l'adversité, les assauts de la Fortune ? » Hêraklès est insensible aux blâmes comme aux encens du vulgaire insensé. « Ménédémos, dit Plutarque, gardait le précepte qu'on lit dans l'*Hêraklès* d'Antisthène : que les enfants n'aient point de reconnaissance pour ceux qui les louent, de peur que, vaincus par une sotte pudeur, ils se croient tenus dès lors d'aduler leurs flatteurs. » Au contraire, Hêraklès s'était épris de la sagesse du centaure Chiron, à qui ses vertus valurent cette gloire[4].

Tout, pour un adepte de la secte, était cynique chez Hêraklès. Il portait la barbe longue, les cheveux touffus, tombants. Homme et mâle, il voulait paraître tel; à ses yeux, la barbe fait la beauté de l'homme, comme la crinière celle du cheval, la barbe encore, celle du lion[5]. Sa force proverbiale est un sujet d'admiration, d'éloge. Ce n'est pas celle d'un de ces athlètes que Diogène poursuivait de railleries et de sarcasmes, c'est la qualité essentielle du vigoureux chevalier errant qui va

1. Diog. Laërte, VI, 9, 104.
2. Diog. Laërte, VI, 9, 105; VI, 1, 12. Cf. Xén., *Conv.*, II, 12, 13.
3. Plut., *De vitioso pudore,* 536. C., p. 648, 48 Didot (*Mor.*, t. I).
4. Eratosth., *Catast.*, c. 40, p. 30, éd. Schaubach. Cf. Proclos in *Plat. Alcib. Comment.*, p. 98, vol. I, Kreutzer.
5. Luc., *Cynic.*, 14; cf. 15; Diog., *Epist.*, 4.

par l'univers secourir les faibles, venger les opprimés, purger la terre de monstres. Une légende à enchanter Don Quichotte, mais un Fier à Bras qu'on n'a pas le droit de tourner en ridicule. Dans la *Vie de Démonax*, Lucien célèbre un certain Sostratos qui s'est établi sur le Parnasse. Tel un autre Héraklès, aux muscles prodigieux et à l'invincible courage, il détruit les brigands sur les routes, il construit des chemins, répare les voies mal entretenues, bâtit des ponts dans les passages difficiles. Πατρῷε Ἡράκλεις, « ô ancêtre », dit Pérégrinus, qui se brûle lui-même à son exemple. Sénèque témoigne, à son tour, de ce culte des cyniques pour le héros, ancêtre fabuleux de leur institut. *Hos enim* (il s'agit d'Héraklès et d'Ulysse) *Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrarum*[1]. Diogène se vantait de vivre la vie d'Héraklès et, comme lui, de ne rien mettre au-dessus de la liberté. « Quel est ton modèle? lui demandait-on. — Héraklès. » Et il montrait en même temps son bâton de mendiant, en guise de massue, et son manteau de philosophe, en guise de peau de lion, ajoutant cette phrase, qui vient peut-être d'un écrit cynique : Στρατεύομαι δέ, ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς... ἐκκαθάραι τὸν βίον προαιρούμενος... ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν[2]. Eusèbe proclame Antisthène Ἡρακλεωτικός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα[3]. Enfin, ajoute Julien, il n'est pas aisé de savoir qui guida les hommes, le premier, dans les sentiers du cynisme. Ἡγεμόνα μὲν οὖν οὐ ῥᾴδιον εὑρεῖν... — Ὁ Κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός. Λέγουσι μὲν γὰρ οἱ γενναιότεροι τῶν κυνῶν, ὅτι καὶ ὁ μέγας Ἡρακλῆς... τοῦτον τοῦ βίου παράδειγμα τὸ μέγιστον οὗτος κατέλιπεν ἀνθρώποις[4].

Dion, c'est naturel, nous entretient souvent d'Héraklès; il nous le propose comme un exemple de vie laborieuse; il le peint à Trajan comme le meilleur des rois, Alexandre aurait dû s'efforcer de devenir son émule. Mais le sophiste s'est-il inspiré du cynisme? On répondrait volontiers : « oui », à priori. La réalité confirme-t-elle l'hypothèse?

Ce n'est guère douteux. Dans le quatrième Π. βασιλείας Diogène a la parole. Il y a, dit-il, deux manières de former des hommes, deux méthodes d'éducation. L'une est humaine, l'autre divine. Ἐνίοτε μὲν παιδείαν, ἐνίοτε δὲ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην. Καὶ οὕτω δὴ Διὸς παῖδας ἐκάλουν οἱ πρότερον πρὸς τῆς ἀγαθῆς παιδείας ἐπιτυγχάνοντας καὶ τοὺς τὰς ψυχὰς ἀνδρείους καὶ πεπαιδευμένους, ὡς Ἡρακλέα ἐκεῖνον[5]. Quiconque a reçu la παιδεία divine, acquiert sans peine la παιδεία humaine. Ici, Dion se rencontre, malgré les apparences contraires, avec Thémistius, qui cite un fragment de l'*Héraklès* d'Antisthène : « Ta conduite, dit à Héraklès Prométhée, mérite le mépris. Tu ne consacres tes peines qu'aux choses de la terre et tu négliges le plus important. Tu ne seras jamais parfait, que tu n'aies

1. Luc., *Démonax*, 1; *Pérégrinus*, 4, 21, 24, 25; Sénèque, *De Const.*, 2.
2. Lucien., *Vit. auct.*, c. 8; Diog. Laërte, VI, 71.
3. Eusèbe, *Praep. evang.*, XV, 13, 7. Cf. Zeller, II, 1³, p. 261, n. 4. Trad. Bout., p. 279.
4. Julien, *Or.*, VI, p. 187, B.-C.
5. Dion, 4, 151 sq. Reiske, cf. Julien, II, p. 82, A (d'après Dion).

appris ce qui est plus haut que les hommes, et quand tu le sauras, tu sauras aussi ce qui est des hommes. Si ta science est toute terrestre, tu vivras dans l'erreur et à l'aventure, comme les bêtes sauvages. » Ernest Weber le fait remarquer avec raison, le morceau de Thémistius est certainement fautif. Dion lui-même nous en fournit la preuve. Dans le passage que nous étudions, il traite du même argument que Thémistius. Il serait étrange qu'un cynique pût représenter Prométhée morigénant Héraklès, quand le premier est une des bêtes noires et des têtes de Turc de la secte, le second, au contraire, son héros favori. C'est donc indubitablement Héraklès qui fait ces reproches amers et impitoyables à Prométhée le sophiste, et la correction s'impose qui met d'accord Dion et un imitateur qui très vraisemblablement ici, comme en bien d'autres rencontres, s'est souvenu de lui. Si Héraklès méritait l'apostrophe que Thémistius met dans la bouche de Prométhée, c'est lui qui serait le sophiste, lui qui mettrait la παιδεία humaine au-dessus de l'éducation divine. Mais c'est Prométhée qui est, à juste titre, en butte aux sarcasmes de son interlocuteur. C'est lui le vaniteux, le misérable attaché exclusivement aux triomphes d'ici-bas[1]. Dion nous l'apprend ailleurs : Τὸν δὲ Προμηθέα, σοφίστην τινά, ἐμοὶ δοκεῖν, καταλαβὼν (sc. Héraklès) ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον, καὶ νῦν μὲν οἰδοῦντος αὐτῷ καὶ αὔξοντος τοῦ ἥπατος, ὁπότε ἐπαινοῖτο, πάλιν δὲ φθίνοντος, ὁπότε ψέγοιεν αὐτόν, ἐλεήσας καὶ φοβήσας ἔπαυσε τοῦ τύφου καὶ τῆς φιλονεικίας καὶ οὕτως ᾤχετο ὑγιᾶ ποιήσας[2]. Cette fois nous sommes en plein Cynisme. Les mots δόξα, τῦφος, voilà le vocabulaire traditionnel, consacré. Quoi de plus cynique enfin que le παράδοξον qui consiste à faire de Prométhée, l'homme sage entre tous, comme le nom même le révèle sous lequel le populaire le révère et le respecte, le plus fou des fous? Lui donner Héraklès comme médecin, c'est, une fois de plus, redresser une opinion erronée de la foule et παραχαράττειν τὸ νόμισμα. Cette παιδεία supérieure, vraiment divine, comment Héraklès s'en était-il pénétré? Voici, selon Dion, sa discipline. Ἦν δὲ καὶ πεπαιδευμένος ἁπλῶς, οὐ πολυτρόπως οὐδὲ περιττῶς σοφίσμασι καὶ πανουργήμασιν ἀνθρώπων κακοδαιμόνων. Il en a dégagé les vérités fondamentales, bases de toute science digne de ce nom, indispensables à qui se propose la vertu pour but et pour idéal; il s'est formé des maximes et des dogmes, normes, étalons de sa conduite. Οὐκοῦν ὅστις ἂν ἐκείνην τὴν παιδείαν ἔχῃ καλῶς πεφυκώς, ῥαδίως καὶ ταύτης γίγνεται μέτοχος · ὀλίγα ἀκούσας καὶ ὀλιγάκις, αὐτὰ τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα καὶ μεμύηται καὶ φυλάττει ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἔτι τούτων ἀφέλοιτο οὔτε καιρὸς οὔτε ἄνθρωπος σοφιστής, ἀλλ' οὐδ' ἂν πυρί τις ἐγκαῦσαι βουλόμενος, ἀλλὰ κἂν ἐμπρήσῃ τις τὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ τὸν Ἡρακλέα φασὶν αὐτὸν ἐμπρῆσαι, μένοι ἂν αὐτοῦ τὰ δόγματα ἐν τῇ ψυχῇ[3]. Rien ne saurait être plus purement cynique que cette appréciation enthousiaste de l'intelligence d'Héraklès étudiant de vertu. Outre que notre auteur la place dans la bouche de Diogène, ces δόγματα sont, si l'on ose

1. Thémistius, *fragm.* Cf. Buecheler, *adn.*, p. 450 et E. Veber, pp. 240 sq.
2. Dion, 8, p. 286, Reiske (8, 33).
3. Dion, I, 61; IV, 31 sq.

dire, une des marottes du prédicateur cynique. Épictète ne cesse d'y renvoyer ses disciples et ses néophytes. Dans le *Manuel*, dont la forme même trahit ses préoccupations de catéchiste, il présente la sagesse sous l'aspect d'un compendium de règles immuables. On les apprend par cœur, et l'apprenti philosophe se les récite mentalement comme un chrétien le *Credo*. Citons au hasard : « Sache en effet qu'il n'est pas facile de garder ta volonté en conformité avec la nature, tout en tenant aux choses extérieures, et qu'il t'est absolument impossible de t'intéresser à un point sans te désintéresser de l'autre. » — « Répète-toi », « Souviens-toi », « Ne dis jamais », « Qu'il te suffise », éternels refrains, formules toujours identiques. Ainsi ordonnent les commandements de Dieu et du Cynisme.

Quels sont ces δόγματα dont Héraklès a si complètement fait la nourriture de son âme? Pour commencer, Héraklès est convaincu de l'αὐτάρκεια du sage. Pour son compte, il n'a que faire des richesses et des royaumes. Si la fortune les lui octroie, il en fait don à d'autres, πολλοῖς γοῦν οὐ μόνον χρήματα ἄπειρα καὶ γῆν καὶ ἀγέλας ἵππων καὶ βοῶν, ἀλλὰ βασιλείας καὶ πόλεις ὅλας ἐδωρήσατο. Ces objets de sa généreuse munificence, d'où les tenait-il? ἐπίστευε γὰρ αὑτοῦ πάντα εἶναι καὶ οὐδὲν ἀλλότριον[1]. C'est la pure doctrine d'Antisthène, αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σόφον, πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. Le sage possède la vertu, le seul bien qui compte et, de toutes choses, la seule qui soit, vraiment, pleinement belle. A elle seule, elle fait tout le bonheur. Que lui font et que font à Héraklès le bannissement, l'exil? Il a tout en soi-même. Doctrine de renoncement orgueilleux et fier, mais source inépuisable de robuste énergie morale. L'indifférence aux choses extérieures, à ce qui dépend, non de nous, mais de la fortune, le mépris des ambitions qui travaillent les mortels aux dépens de la tranquillité de leur âme et de la maîtrise souveraine de leur ἡγεμονικόν, c'est là le précepte, le δόγμα capital, dont tout le reste dérive. La secte l'attribue si bien à Héraklès que ce que plus tard Eusèbe appellera les Ἡράκλεια δόγματα, s'y résume et s'y absorbe. Οὐ γάρ ἐστιν ὅπως ἄν τις ἐκ τούτων ὁρμώμενος παραδέξαιτο τὰ Ἡράκλεια καὶ θεῖα ἐκεῖνα δόγματα, ὡς ἰσχυρόν τι καὶ πάγκαλον χρῆμα ἀρετή, καὶ οὔτε ποτ' ἐνδέουσα πρὸς εὐδαιμονίαν οὔτε ποτ' αὐτῆς ἀφαιρουμένη, ἀλλὰ καὶ ἐὰν πενία καὶ νόσος — κἂν τὰ ἐκ τῆς τραγῳδίας ἅμα πάντα ἐπιῤῥυῇ, ἔτι ὁ δίκαιος εὐδαίμων καὶ μακάριος[2]. C'est exactement ce dont Diogène se faisait le plus beau titre de gloire. Εἰώθει δὲ λέγειν τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνηντηκέναι · εἶναι γοῦν

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος κ. τ. λ.[3].

Épictète parlera comme Héraklès et Diogène. « Mais, comment peut-on vivre heureux quand on ne possède rien, quand on est nu, sans maison, sans foyer, couvert de saleté, sans esclaves, sans patrie? Eh bien, Dieu nous a envoyé quelqu'un, pour nous montrer par des faits

1. Zeller, *Ph. d. Gr.*, II, 1³, p. 269 sq. Diogène Laërte, VI, 11. Cf. Dion, I, 62.
2. Eusèbe, *Praep. evang.*, XV, 4, 16.
3. Diog. Laërte, VI, 38.

que cela est possible. Regardez-moi; je suis sans patrie, sans maison, sans fortune, sans esclave; je couche sur la terre, je n'ai ni femme, ni enfants, ni tente de général; je n'ai que la terre, le ciel et un manteau. Et que me manque-t-il? » Apostrophe qui conviendrait à merveille à cet Héraklès que Dion aperçoit à travers la légende. Λέγουσι δὲ καὶ ταῦτα περὶ Ἡρακλέους, ὡς γυμνὸς ᾔει μόνον ἔχων λεοντὴν καὶ ῥόπαλον. Τοῦτο δὲ οὕτως λέγουσι, ὅτι ἐκεῖνος οὔτε χρυσίον οὔτε ἀργυρίον οὔτε ἐσθῆτα περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἐνόμιζε τοῦ μηδενὸς ἄξια[1].

Faut-il reconnaître en tout ceci l'écho direct d'Antisthène, une réminiscence de son Héraklès? Ernest Weber en est bien tenté. Tout, dit-il, nous ramène au grand cynique. Ces maximes qui vantent le courage, la force de l'âme, voilà sans doute des Ἡράκλεια δόγματα. Les suivre, c'est, selon la formule d'Eusèbe, héritée d'Antisthène même, être Ἡρακλεωτικὸς ἀνὴρ τὸ φρόνημα. En elles devait se résumer le contenu pratique de l'ouvrage du disciple de Socrate. Où les mieux placer que dans la bouche du fils d'Alcmène? Voici les termes exacts d'Eusèbe : Ὡς ἰσχυρόν τι καὶ πάγκαλον χρῆμα ἀρετή... οὔτε ποτ' αὐτῆς ἀφαιρουμένη. Variante certaine de la proposition fameuse : ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή. Celle-ci était d'Antisthène; Diogène Laërte en témoigne. Eusèbe ajoute : Οὔτε πότε ἐνδέουσα πρὸς εὐδαιμονίαν. Et c'est encore Antisthène que nous entendons : αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν. Quant à Dion, n'écrit-il pas dans la première oraison Π. βασιλείας : Αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σόφον[2]? N'insistons pas sur les rapprochements, les parallèles. Peut-être n'ont-ils pas tout le prix que Weber leur attribue. Peut-être est-il téméraire d'affirmer que tout ce cynisme a pour source immédiate l'*Héraklès* d'Antisthène. Le critique allemand avoue lui-même que ce sont ici des principes que tout adepte de la secte devait avouer. Cela seul est une certitude; le reste, hypothèse.

Cette inamissible vertu, en quoi, pour Héraklès, consiste-t-elle? On peut s'en douter déjà. Cette indomptable énergie en face des difficultés, des épreuves, qu'en bon cynique, non seulement il ne fuit pas, mais recherche pour les affronter et les vaincre, c'est la vertu même. Héraklès, proclame Dion, qui s'empare ici de l'interprétation d'Evhémère, n'a pas régné que sur l'Argolide; il a été le souverain maître de l'Hellade tout entière, bien que la plupart l'ignorent. Conquérant, il a soumis plus de terres et de nations qu'aucun autre prince, si guerrier qu'il ait pu être. Non pas qu'il ait subjugué à lui seul tant de peuples et de royaumes; une immense armée le suivait. Comment eût-il pu, autrement, prendre tant de villes, massacrer tant de tyrans, s'il n'avait été aidé par ses soldats? Mais la tradition pourtant ne ment qu'à demi; Héraklès, c'est le trait qui le distingue, αὐτουργὸς ἦν καὶ τῇ ψυχῇ πρόθυμος καὶ τὸ σῶμα ἱκανός, καὶ πάντων μάλιστα ἐπόνει[3].

Le véritable roi n'a pas, en effet, d'autre éthique que le simple parti-

1. Épict., *Diss.*, III, 22, 45 sqq.; Dion, I, 61, 62.
2. Eusèbe, *loc. laud.*, Diog. Laërte, IV, 12; Dion, I, 64; Weber, pp. 246-247.
3. Dion, I, 64.

culier ; le devoir seulement est pour lui plus strict que pour tout autre, par cela même qu'il est le prince. Le Cynique est αὐτουργὸς καὶ φιλόπονος · Ἔνιοί γε δὴ καὶ εἰς ἄγαν ἀπὸ τούτου εὐποροῦσιν αὐτουργικοὶ καὶ φιλόπονοι ὄντες, lisons-nous dans Musonius, cité par Stobée[1]. Tel est le sens d'une anecdote de la vie d'Héraklès que notre sophiste conte dans son cinquième discours ou Λιβυκὸς μῦθος. Diogène et Alexandre sont en scène. Le beau rôle, comme on peut s'y attendre, c'est le Cynique qui le joue. Il crible de reproches et de critiques le Macédonien. Tu crois être vraiment un roi, dit-il, et tu n'es rien moins que ce que tu penses. Tu n'es qu'un esclave de l'opinion, des vanités. Affranchis-toi, te voilà du coup roi, non pas des hommes, mais aussi des femmes. — Qu'est-ce à dire, ô Diogène, et pourquoi parles-tu de femmes ? Auxquelles fais-tu donc allusion ? — Non pas certes aux Amazones, car il en est de beaucoup plus redoutables, comme le prouve un vieux conte de Libye. Un jour, errant par le monde, Héraklès arriva dans cette contrée. Il y tua un monstre horrible et bizarre. Il avait d'une femme le visage et la poitrine, et peu de femmes réelles eussent pu être d'une beauté plus admirable. Mais le reste du corps était du plus affreux serpent. Elle attirait à elle les hommes fascinés ; s'approchaient-ils, elle les dévorait. Débrouillons l'allégorie. Cette femme, ancêtre lointaine des Loreleien de la mythologie germanique et sœur des sirènes, n'est qu'un symbole transparent. Elle incarne les passions dont Héraklès se délivra. Il n'est pas croyable, en effet, que ce soient des bêtes de proie qu'Héraklès ait choisies pour adversaires. Permis au vulgaire de le penser. Mais le sage sait bien que les ennemis dont triomphe le héros, c'étaient la férocité des hommes et la cruauté des tyrans. Plus ; ces hommes farouches, ces tyrans sanguinaires n'étaient point des mortels, mais ces désirs insensés, ces passions meurtrières, ces opinions aux impulsions desquelles le vrai cynique refuse de céder. Dion s'exprime en paroles très claires : Τυχὸν ἂν οὖν ὁ μῦθος αἰνίττεται λέγων τοὺς πολλοὺς μὲν, εἴ πού τις ἐπεχείρησε καθῆραι τὴν αὑτοῦ ψύχην ὥσπερ ἄβατον καὶ μεστόν τινα θηρίων χαλεπῶν τόπον, ἐξελὼν δὴ καὶ ἀπολέσας τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν εἶδος, ἐλπίσας ἀπαλλάχθαι καὶ διαπεφευγέναι, οὐκ ἰσχυρῶς αὐτὸ δρασάς, ὀλίγον ὕστερον ὑπὸ τῶν λειπομένων ἐπιθυμιῶν ἀπόλεσθαι καὶ διαφθαρῆναι, Ἡρακλέα δὲ τοῦ Διὸς καὶ Ἀλκμήνης ἐπεξελθεῖν καὶ ἀποφῆναι καθαρὰν καὶ ἥμεραν τὴν αὑτοῦ διανοίαν, καὶ τοῦτο αὐτῷ βούλεσθαι [δηλοῦν] τῆς γῆς τὴν ἡμέρωσιν[2]. Cette interprétation du mythe est bien cynique. Ernest Weber n'a pas eu de peine à le démontrer. Les textes abondent, précis. Un, parmi tant d'autres, est topique et probant. On le doit à Lucien. Dans la *Vitarum auctio*, le chaland s'étonne que Diogène, qui se vante d'être l'émule d'Héraklès, ne soit point vêtu de la peau du lion, mais de son vieux manteau, ne brandisse point la massue, mais se contente d'un simple bâton. Les cyniques, plus tard, devaient aimer une mise en scène plus saisissante, un costume plus conforme à la tradition. Dion, prêchant les Hellènes, allait porter la

1. *Musonius*, ds Stobée, Flor., II, p. 337, 7 Mein.
2. Dion, V, 22 sq.

peau du fauve. Mais Diogène n'en avait cure. Τουτί μοι, disait-il, λεοντῆ τὸ τριϐώνιον. Et il en donnait la raison : Σὺ δὲ τὸν τριϐωνὰ λεοντῆν νοεῖ, τὸ δὲ βάκτρον ῥόπαλον, τὴν δὲ πήραν γήν καὶ θάλατταν ἀφ' ἧς τρέφῃ · οὕτω γὰρ ἂν Ἡράκλειον διαναστaίη σοὶ φρόνημα καὶ πάσης τύχης κρείττων[1]. Ainsi s'éclaircissait pour les cyniques le sens profond des vieux mythes et se vivifiait la lettre par l'esprit. Ailleurs c'était l'histoire des trois pommes magiques gardées par le dragon des Hespérides. Héraklès tuait le monstre, s'emparait des fruits d'or. Τοῦτέστι νικήσαντα τὸν πολυποίκιλον τῆς πικρᾶς ἐπιθυμίας λογισμὸν διὰ τοῦ ῥοπάλου τῆς φιλοσοφίας, ἔχοντα περιϐόλαιον φρόνημα ὡς δορὰν λέοντος · καὶ οὕτως ἀφείλετο τὰ μᾶλα, ὅπερ ἐστὶ τρεῖς ἀρετάς, τὸ μὴ ὀργίζεσθαι, τὸ μὴ φιλαργυρεῖν, τὸ μὴ φιληδονεῖν. Διὰ γὰρ τοῦ ῥοπάλου τῆς καρτερικῆς ψυχῆς καὶ τῆς δορᾶς τοῦ θρασυτάτου σώφρονος λογισμοῦ, ἐνίκησε τὸν υἱὸν τῆς φαύλης ἐπιθυμίας, φιλοσοφήσας μέχρι θανάτου[2]. Inutile de multiplier les exemples. Quiconque en souhaitera le dénombrement complet, lira l'intéressante dissertation de Weber. Infatigablement, le cynique cherche l'allégorie. Ainsi feront plus tard les orateurs de la chaire chrétiens.

Il y avait, dans la vie d'Héraklès, un épisode célèbre entre tous. La fortune n'en fut pas moins grande dans la prédication cynique, que ne le fut plus tard, dans l'homélie chrétienne, celle de l'histoire fameuse de Jésus tenté par Satan, qui lui offrait les royaumes de la terre. Prodicos, l'illustre sophiste, en avait fait un conte charmant. Xénophon lui avait fait place dans les *Mémorables*. Dion s'y plaît à son tour. Héraklès, parvenu à l'adolescence, vit un jour venir à lui deux femmes, belles à merveille, mais qui ne se ressemblaient guère. L'une rehaussait la beauté de ses traits, beauté molle et fatiguée, chargée de la langueur des plaisirs, par les secours de l'art. Elle étalait le luxe de sa longue stola, ses péplums brodés, teints des pourpres les plus rares ; elle ranimait l'éclat émoussé de ses yeux en allongeant ses paupières par le kohl, l'éclat de ses joues par les rougeurs du fard. L'autre était dans la saine fraîcheur d'un corps intact. Elle allait le regard droit, fière, dans la simplicité d'un vêtement austère et chaste, sans ces ruses savantes et ces habiletés qui, laissant soupçonner la richesse des formes, aiguisent l'appétit, surexcitent les désirs. La première, c'était Hédoné, la volupté, le vice ; l'autre, la Vertu. « Viens, dit à Héraklès la courtisane, tu ne trouveras sur notre route que joies, jouissances, plaisirs. » « Ma voie est amère, dit la Vertu ; elle est semée d'obstacles, d'épreuves, mais au terme, c'est le bonheur. » Le choix du héros, aussitôt, est fait. Sourd aux invitations de la séductrice, il la repousse. Il suit, au contraire, celle qui dédaigne, pour gagner son amour, les roueries et les caresses. Symbole transparent pour le croyant cynique. Illustration saisissante de la légende du fils de Zeus, amant non des voluptés des sens, mais des peines, qui se détournait des ἡδοναί, courait aux πόνοι, et dont la récompense était la gloire.

1. Lucien, *Vit. auct.*, 8.
2. Cramer, *Anecdot. paris.*, II, p. 380.

C'est dans le premier Περὶ βασιλείας[1] que Dion adapte à son usage cette fable devenue banale à force de célébrité. Elle subit, dans son oraison, une transformation curieuse et profonde. Il faut même, au premier abord, quelque effort d'attention pour retrouver, sous ce nouveau costume, le thème primitif. Zeus ne sait assez admirer, dans le fils qu'il eut d'Alcmène, la noblesse, la générosité naturelle de tous ses penchants. Il le voit épris de puissance et de grandeur, non, comme la plupart des mortels, par ambition égoïste, amour immodéré de la force qui permet aux âmes viles de satisfaire les pires caprices de leur fantaisie tyrannique. Mais, en père prévoyant, il veut qu'un spectacle édifiant l'affermisse et le trempe à jamais pour l'avenir. Il lui dépêche son habituel messager, Hermès. Le dieu arrive à Thèbes, où le héros était élevé, il se fait reconnaître de lui, lui apprend de quelle auguste part il vient, puis le conduit par un chemin secret, inconnu des mortels, jusqu'au sommet d'une montagne. Vue du pied, elle était horriblement escarpée, elle tombait à pic au fond d'un profond précipice où grondaient les eaux d'un fleuve qui en faisait le tour. On eût dit d'en bas une sphère immense, tandis qu'en réalité elle était formée de deux pointes qui, partant d'une même racine, s'écartaient, en haut, bien loin l'une de l'autre. L'un des deux pics portait le nom de Pic de la Royauté; il était consacré à Zeus; l'autre, appelé Pic de la Tyrannie, était dédié à *Typhon*. Le premier était d'un accès aisé, facile; la route y montait droite, unie, sans détours, sans ambages; une voiture l'eût gravie sans difficulté. L'autre était de pente aussi roide que l'autre était douce; on n'y trouvait qu'un sentier étroit, tortueux, surplombant de toutes parts d'affreux abîmes où l'on voyait rouler, pris de vertige, les téméraires qui tentaient l'ascension. A cause de la distance, les deux sommets semblaient, à la plupart des spectateurs, se confondre en un seul; mais le pic royal domine le second de si haut, qu'il s'élève au-dessus des nuées dans les espaces purs et sereins des airs; l'autre n'atteint que des régions bien inférieures, il reste voilé de vapeurs et de nuages, ne dépasse jamais leur niveau. Héraklès, à l'intérieur de la montagne, contemple alors un étrange et singulier spectacle. Au faîte du plus haut des deux pics siège une figure de femme, belle, imposante, pleine de grandeur. Le trône sur lequel elle est assise, brille, éclatant; un vêtement blanc la couvre de ses nobles plis; elle tient un sceptre, non point d'or et d'argent, mais d'un métal bien plus pur et plus splendide encore; ainsi les peintres ont coutume de représenter Héra. Son visage respire à la fois la douceur et la majesté; à sa vue, les hommes de bien sont pénétrés de respect et de confiance; il n'est point, au contraire, d'âme vicieuse qui ose la regarder en face; tout ainsi que nos yeux trop faibles ne s'aventurent jamais à fixer l'éclat du soleil. Sa physionomie est tranquille, toujours semblable à elle-même; rien de trouble, rien de changeant, n'altère la pureté du regard.

1. Dion, 1, 65 à la fin.

Tout autour d'elle règnent le calme et la paix; partout ce sont les plus beaux fruits aux arbres, les êtres vivants au port et aux formes les plus ravissantes; l'or, l'argent, l'airain, le fer, s'amoncellent en masses sans fin, mais sans émouvoir en elle ni la joie ni l'attention; elle se plaît bien plus à la vue des fruits spontanés de la terre et des êtres animés de la vie. Héraklès, devant la déesse, se sent timide, saisi de respect, comme un jeune garçon bien élevé devant une noble mère. Quelle déesse est celle-ci? demande-t-il à Hermès. C'est Basileia, l'une des filles de Zeus roi. Héraklès alors se réjouit, la confiance le gagne. Qui sont donc les femmes qui entourent la souveraine? Que de beauté, de magnificence, de dignité virile! A sa droite, cette déesse au regard si majestueux et pourtant si doux, rayonnante de l'opulente et aveuglante splendeur de sa beauté, c'est Diké; auprès d'elle Eunomia, qui lui ressemble comme une sœur. De l'autre côté, séduisante et gracieuse, se sied Éiréné. Tout près du sceptre, aux pieds de Basileia, ce vieillard en cheveux gris, au front plein de pensée sublime, c'est Nomos. Héraklès s'enchante de ce tableau grandiose, il en grave tous les traits dans sa mémoire pour ne les oublier jamais. Puis le héros et son guide descendent du sublime sommet; ils parviennent bientôt à l'autre cime de la montagne merveilleuse. Partout, c'étaient des morts, parents tués par leurs enfants, fils assassinés par leurs pères, frères massacrés par des frères, tous en proie aux pires des maux, aux plus impitoyables des souffrances; rongés par le plus affreux des cancers, jouets du plus capricieux et du plus dur des bourreaux, puissance sans intelligence ni sagesse. La route, de loin si aplanie, était pleine de traîtrises et de pièges, semée de crevasses sans fond invisibles et cachées, ce n'étaient que pentes, failles, jusque sous le trône même de la souveraine de céans. Tyrannis apparaissait. Son siège, à dessein, était surhaussé. Elle voulait se donner pour Basileia, et croyait ainsi se seoir sur un piédestal encore bien plus élevé et plus ferme, surchargé de sculptures, incrusté d'or, d'ivoire, de pierreries, d'ébène. Malgré tout, il ne cessait d'osciller, de chanceler. Le véritable ordre, ici, était inconnu; tout n'était qu'apparence, vain effort pour se grandir; sceptres, turbans, diadèmes s'accumulaient. Tyrannis croyait imiter le maintien de Royauté, mais au lieu de ce sourire aimable et amical, c'était une grimace à la fois triviale et rusée. Point de majesté, mais un regard d'égarement sombre; pour avoir l'air d'une souveraine, elle refusait de jeter les yeux sur ceux qui l'approchaient; elle laissait errer au loin sa vue, dans une attitude d'indifférence ou de mépris. Tous la haïssaient, se défiaient. Elle ne pouvait rester en repos; sans cesse erraient çà et là ses regards soupçonneux; sans cesse elle bondissait hors de son trône. Sans cesse sa couleur variait; tour à tour, la dominaient l'inquiétude, la peur, la méfiance, la colère. Elle passait de l'abattement à la joie. Tantôt c'était le rire débridé, tantôt des torrents de larmes. Des femmes lui faisaient cortège, compagnes inséparables d'une telle maîtresse. C'étaient Cruauté,

Hybris, Anomia, Stasis, Kolakeia. Viles, basses physionomies, brutales ou serviles, insolentes ou rampantes, toujours odieuses. Hermès pouvait maintenant demander à Héraklès laquelle des deux femmes avait conquis son cœur. Il ne pouvait répondre qu'en héros, en fils de Zeus, en cynique, en stoïcien[1].

A qui Dion est-il redevable de cette fable telle qu'il la conte dans le premier Π. βασιλείας? Peut-on, dans ce composé assez complexe, faire la part des emprunts et de l'invention personnelle? Que l'idée du mythe remonte, par delà Xénophon, à Socrate, peut-être à Prodicos, nul ne songerait à le nier. Mais entre Xénophon et Dion, il y a des différences. Basileia et Tyrannis remplacent le Vice et la Vertu, protagonistes originaux, avec Héraklès, de la scène que nous venons d'analyser. Le seul fait, sans nous arrêter aux détails secondaires de la substitution aux allégories traditionnelles de deux abstractions personnifiées nouvelles, dénonce un remaniement.

L'auteur responsable en est-il notre sophiste? On est, à première vue, assez peu tenté de le croire. L'adaptation telle quelle ne nous oblige pas, certes, à lui supposer une puissance exceptionnelle de création. Mais nous sommes si peu habitués à le voir voler de ses propres ailes! Et puis, à propos d'un récit tant de fois ressassé à travers toute la littérature hellénique, l'hypothèse est assez médiocrement vraisemblable qui lui attribuerait la paternité d'une altération assez osée tout de même. Toutefois elle ne s'écarte pas sans plus ample informé. Nos hésitations, nos doutes tomberaient si nous trouvions dans l'œuvre de quelque écrivain stoïcien ou cynique la fable de Prodicos déjà modifiée et arrangée. Jusqu'ici nous ne possédons rien de pareil. Tout ce qu'autorise une saine méthode critique, c'est de chercher si, dans les éléments essentiels du récit, sont aisément reconnaissables la marque du Cynisme et l'empreinte de la Stoa.

Au fond, le point capital est d'établir si l'esprit du récit répond bien à l'idéal de la sagesse, tel que les deux écoles le conçoivent. La réponse ne saurait être qu'affirmative. Héraklès est un modèle. Il a ce flair spécial auquel on devine aussitôt le vrai cynique, discerne d'un sûr instinct et le bien et le mal, comme le bon « chien » de garde l'honnête homme ou le malfaiteur. Il n'hésite point entre Basileia et Tyrannis. Ces deux femmes, sous des noms nouveaux, sont, pour nous, de très anciennes connaissances. Tyrannis, d'abord, par nombre de traits, se confond avec Hédoné. Le mauvais prince ne voit, dans la souveraine puissance, qu'un incomparable instrument de jouissances et de satisfaction de ses pires caprices. Hédoné, dans la prédication cynique, est une courtisane. Elle en pratique les roueries, les artifices. Rien, en elle, de naturel. Ses charmes usés, elle supplée à leur fraîcheur flétrie par le fard. Le luxe outrecuidant de sa parure sent le mauvais lieu. Telle, aussi, Tyrannis.

1. Dion, I.

Basileia fait à la fois pendant et contraste. Elle doit tout à la nature, rien à l'art. Pénétrons jusqu'aux âmes des deux divinités, dont le corps n'est que le symbole matériel et visible. La vertu maîtresse, en Basileia, c'est la possession, la maîtrise de soi. Rien ne la tente des leurres où se prennent les autres femmes. L'or, l'argent, les richesses pourront s'entasser, s'amonceler ; elle n'a pas un regard pour les convoiter. Hipparchia jadis abandonnait, sans un regret, l'opulente demeure de son père pour partager la misère de Cratès. L'eau des sources, les fruits des arbres, les racines nourricières, il n'en fallait pas davantage au cynique. Payait-il trop cher la tranquillité de l'âme, l'inébranlable fermeté de son ἡγεμονικόν, de la privation volontaire de tous ces faux biens que le sage méprise? S'abandonner au plaisir, se laisser gouverner par lui, point de pire esclavage. Hédoné est le plus insatiable des tyrans. De là l'étroite parenté qui l'unit à Tyrannis. Être son propre maître, jouir de la seule vraie liberté, celle de l'âme, c'est être roi, parce que le sage seul est roi. Basileia, Sophrosyné, Sophia, noms divers, même entité. Point de degrés du médiocre au pire ou à l'excellent. Quiconque n'est point le roi parfait, nécessairement est un tyran. Contemplons encore la montagne aux deux sommets issus de la même racine; l'œil, de loin, les confond; de près, il les aperçoit éloignés l'un de l'autre d'une distance infinie. Allégorie dont le sens stoïcien est clair, évident. Adaptation libre, mais certaine de la figure familière à toute l'école, l'*Y*. La Vertu est une droite, la droite ne pouvant rien connaître de plus droit qu'elle-même; parfaite, la Vertu ne connaît rien de plus parfait que soi. Mais gare aux imprudents, aux ignorants. Dans l'ascension, ils suivent d'abord même route, mais les voici au bord de la faille, à la bifurcation. Le Stoïcien, Héraklès, suivra sans faiblir la montée rude, mais directe; peu importe qu'elle soit escarpée, difficile à gravir. L'insensé court aux voies larges semées de fleurs, il roule au précipice ou, parvenu au faîte, se prosterne devant une odieuse idole. Abrégeons. Si la Vertu stoïcienne est une, le Vice aussi est un. De même, qui est roi, au sens stoïcien du terme, a toutes les vertus inséparables de cette glorieuse marque. Royauté égale sagesse. Le tyran a tous les vices que le mot résume en sa brièveté. Tyrannie égale folie. Aussi toutes les compagnes de Basileia, tous les acolytes de Tyrannis ne sont que Basileia ou Tyrannis elles-mêmes, mais désignées par des vocables particuliers à chacun des aspects sous lesquels le philosophe les envisage. Chaque partie suppose le Tout, le Tout chaque partie. La *divisio* n'est qu'apparence; elle ne repose point sur une diversité des essences. Vieille doctrine socratique, celle de l'unité de la Vertu, qui entraîne l'unité de son contraire. La Stoa la reprend, la précise, l'exagère, sans souci des objections ou des correctifs des Péripatéticiens, psychologues déliés, observateurs positifs de la nature humaine. Concluons. Dion se souvient-il du mythe de Prodicos et de Xénophon? Oui, certes. Mais il le modifie, l'interprète dans l'esprit du Cynisme et de la Stoa. Est-il l'auteur de cette adaptation du Socratisme à la philoso-

phie du Portique? Il y a peu d'apparence. La refonte stoïcienne courait sans doute la prédication depuis longues années. En tout cas, pas un des éléments de la construction qui ne se retrouve dans la doctrine et la tradition de Zénon, Cléanthe et Chrysippe.

Héraklès, enfin, nous enseigne par sa mort. Dion en fait le sujet de sa soixante-quinzième oraison. Le discours a été étudié à fond, dans le détail le plus menu, par Dümmler. Weber n'a pu que reprendre à son compte une analyse qui ne laissait rien dans l'ombre. Héraklès y est dépeint comme un pur cynique. Il a voué sa vie entière à la poursuite et à la conquête de la vertu, il s'endurcit à supporter travaux, épreuves, souffrances. C'est proprement l'ἄσκησις stoïco-cynique, et Dion use, au reste, du terme consacré. Le héros marche nu, la peau du lion à l'épaule, se contente de la plus simple, de la plus vile nourriture. Lieu commun; Dion se répète ici lui-même; c'est la huitième homélie qu'il recommence; à peine varie-t-il les expressions. Mais voici Déjanire. Perfide Dalila de ce Samson hellénique. Le fort se laisse séduire, corrompre, perdre, par la femme et par l'amour. L'empreinte cynique se devine à d'autres signes encore. Toute la légende subit une interprétation. L'allégorie s'en dégage, que le vulgaire, esclave de la lettre, ne sait point même entrevoir. Le centaure qui emporte Déjanire à travers le fleuve ne la ravit pas pour la posséder. Mais c'est un perfide sophiste, sorte de démon tentateur, dont les paroles habiles poussent Déjanire au crime, lui faisant croire que sa trahison sera récompensée. Héraklès vaincu sera le plus docile des amants; point de caprice de sa belle qu'il ne satisfasse. Voilà le lieu commun édifiant. Les monstres mythologiques, centaures, sirènes, remplissent, dans la prédication cynique, le rôle des diables dans celle des moines mendiants. L'horrible tunique empoisonnée, c'est Hédoné, c'est le Vice qui s'attache à l'âme comme la lèpre au corps. Point d'autre purification que le feu, point d'affranchissement que la mort. Hercule se brûle lui-même sur un bûcher construit de ses mains. Quelle leçon plus éloquente que l'exemple du divin cynique se punissant lui-même, et combien cruellement, d'un seul manquement à la loi[1]!

Résumons. Quelle morale se dégage de tout ceci pour chacun de nous? Quelle est la voie du salut? L'exemple des saints du cynisme et du stoïcisme la renfermait tout entière. Après les longues analyses auxquelles nous venons de nous livrer, est-il nécessaire de revenir, sous une autre rubrique, à l'exposition des mêmes principes, des mêmes doctrines, empruntées incontestablement aux mêmes sources, mais présentées, cette fois, sous une forme, non pas moins vivante, mais moins directement en action et, pour ainsi dire, dogmatique. Le mot, au vrai, est peut-être un peu fort. Il évoque aussitôt l'idée d'un penseur et d'un système, à tout le moins d'un prédicateur qui a médité assez profondément les pré-

1. Cf. Weber, *op. l.*, p. 255 sq. Dümmler, *Antisth.*, p. 74.

ceptes de l'éthique pour les avoir faits siens en les recréant à nouveau par une réflexion volontaire et obstinée. Dion n'est pas un Marc-Aurèle, pas même un Épictète; ce n'est pas impunément que l'on débute par la sophistique et la plus frivole. Il peut être convaincu maintenant que la vertu vaut mieux que l'éloquence. Mais il se plaît encore aux détours et aux accidents du chemin. Sans cesse, il fait songer à Épictète; c'est la même morale, ce sont les mêmes préceptes. Mais l'homilétique du cynisme l'attire aussi par ce qu'elle a de littérairement amusant, de pittoresque et de piquant. Il y a toute une mise en scène, oscillant entre la bouffonnerie et le tragique, un peu grimaçante à l'aventure, dont l'étrangeté le séduit. Ce qu'elle a de populaire lui plaît. Il aime, à l'exemple de Télès, à faire monter les vices sur les tréteaux, à leur mettre des masques comme à des héros de théâtre. L'exemple remontait loin; à travers les disciples on atteindrait Diogène, peut-être Antisthène lui-même. La réussite, chez Dion, est souvent très heureuse; il ne manque ni d'humour ni d'esprit. Mais nous n'étudions pas ici les procédés de l'art. Sans doute, il est intéressant de savoir que Dion les a hérités d'une longue tradition qui rejoint les ancêtres du Cynisme et de la Stoa. Mais nous renverrons simplement le lecteur aux prolégomènes de Hense, à la dissertation de Weber, aux études de Wendland, notamment à son travail sur *Philon et la diatribe cynico-stoïcienne*, aux notices si pleines de choses dont Lejay a fait précéder ses études sur les *Satires* d'Horace. Nous ne voulons retenir que les principes, la doctrine; le contenu des oraisons dionéennes a pour nous plus d'intérêt que leur forme. Ces commandements de l'éthique cynique et stoïcienne, nous les connaissons maintenant. *Naturae convenienter vivere*, ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει. Dans la brièveté de cette formule, ou dans la maxime plus abrégée encore *Vivere convenienter*, ὁμολογουμένως ζῆν, se condense toute la morale. Le Portique ajoutait : « Ressemblez à Dieu, ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ. » Dion faisait l'addition, comme Épictète, Sénèque, Marc-Aurèle, comme tous les stoïco-cyniques du même temps.

Une objection préjudicielle pouvait, du point de vue même de la Stoa, s'élever, en apparence assez grave et de celles que toutes les éthiques religieuses rencontraient dès le seuil. Pourquoi l'effort, pourquoi la peine, nous sont-ils nécessaires à l'accomplissement des préceptes? Pour le pur cynique, dont l'éthique est toute humaine, qui ne se soucie point des dieux, qui peut, à volonté, ou croire à leur existence, ou se passer d'eux et qui tire tout de lui-même, la question ne se posait pas. Le juste avait toujours la force d'accomplir tous les commandements. Aussi bien en était-il lui-même l'auteur et créait-il l'éthique en la pratiquant. Mais le Stoïcien qui croit aux dieux, à la divinité du cosmos, pour qui Zeus et le cosmos ne font qu'un? Membre d'un univers parfait, pourquoi l'homme n'est-il point parfait lui-même? Serait-ce que le cosmos perdrait avec les ans quelque chose de sa splendeur première? Y eut-il un moment où la race humaine connut ce que l'on a nommé

depuis l'état de gloire et s'en est-elle écartée? Si oui, pourquoi ne s'y est-elle pas maintenue? Quelle est la cause de cette déchéance et pourquoi lui faut-il rapprendre la vertu? Question de théodicée en même temps que d'éthique. L'écho s'en retrouve-t-il chez Dion?

Retournons au *Borystheniticos*. Le monde créé tout fraîchement offrait aux yeux un spectacle admirable, d'une beauté sans pareille, bien plus brillant que celui que nos yeux contemplent. Tous les ouvrages des artistes, à peine issus des mains habiles qui les ont exécutés, sont meilleurs et plus éclatants[1]. Nous avons cru déjà découvrir dans ce morceau la preuve que Dion admettait de l'ecpyrose et des autres bouleversements cosmiques une explication purement éthique. Mais, en dehors de la physique pure, elle lui tenait à cœur. Trop d'occasions, dans cette Hellade ruinée et déchue, le ramenaient à ce cours mélancolique de réflexions. La Grèce ne vivait plus que des souvenirs de sa gloire passée, lointaine et flétrie. C'était un réconfort dans les douleurs du présent. Réconfort amer. Les ruines des monuments, bien mieux que les hommes, attestent la suprême beauté de la Grèce. Ceux qui l'habitent sont si dégénérés qu'il vaudrait mieux les voir tous anéantis que tels qu'ils sont de nos jours. Un beau jeune homme de haute taille, de franche venue, est comme une apparition merveilleuse. On le croirait échappé des débris du passé[2]. Le *Rhodiacos*, presque tout entier, l'un des plus considérables discours de notre auteur, roule sur cette donnée fondamentale. Les héros de l'antiquité étaient, nous le savons, des demi-dieux. Ceux qui les suivirent n'étaient pas encore loin de leur excellence, mais les générations plus tardives s'en écartèrent de plus en plus. Quant à nos contemporains, quant à nous-mêmes, nous verrons à quel prix nous devons nous estimer[3]. Aussi est-ce le plus honteux des sacrilèges que de substituer, comme les Rhodiens, au nom de quelqu'un des vaillants héros de jadis, celui de leurs indignes successeurs, après avoir gratté d'abord celui des grands hommes d'autrefois sur le socle de leurs statues. Ulysse, certes, avait des vices, mais comme il l'emportait pourtant sur nos pervers d'aujourd'hui[4] !

Thème antique, déjà cent fois développé par tous les moralistes, d'Hésiode à Horace, *laudatores temporis acti*. Le pessimisme en avait pris l'allure d'un poncif. Les Stoïciens l'avaient recueilli dans l'héritage du Cynisme avec l'éloge de Diogène, le sage qui, dans l'authentique félicité de sa vie, avait, en quelque sorte, renouvelé le primitif âge d'or. Chrysippe l'avait adopté, ressassé. Les adversaires n'avaient point assez d'ironies pour ces prétendues peintures de l'enfance du monde. Dans le *De Aeternitate mundi* du Pseudo-Philon, l'on entend l'écho des railleries de Critolaus. Chrysippe, disait le péripatéticien, est en contradiction avec

1. Dion, 36, 58, 59.
2. Dion, 36, 31 sqq; cf. 12, 18 sqq.
3. Dion, 31, 75 et 124.
4. Dion, 52, 5.

soi-même. A bien examiner la position qu'il prend, il s'enferme dans une impasse logique. Tout être qui naît, nécessairement est imparfait d'abord. Ce n'est qu'avec le temps qu'il s'accroît jusqu'à complète perfection. Si donc le cosmos est né, il y eut une période (l'on peut ici se servir des noms que l'on donne aux âges de l'homme) où il était proprement dans l'enfance (κομιδῇ νήπιος). Admettre qu'il soit soumis à de semblables changements d'état, c'est faire preuve d'une incurable folie. Il est clair, en effet, que ce n'est pas le corps seul qui sera en lui susceptible de développement. C'est aussi l'esprit. Il faut donc que, comme l'homme, il soit à l'origine dépourvu de raison... et c'est une impiété qu'une pareille hypothèse[1]. Quelle qu'ait été d'ailleurs la réplique de Chrysippe à ce dilemme, Dion ne nous fait pas connaître ses arguments. Il se borne, dans le *Borystheniticos,* comme s'il récitait un catéchisme stoïcien, à nier que le cosmos ait, comme les autres êtres animés, traversé une époque de faiblesse, d'inachèvement, d'enfance. Lors de la palingénèse, le νοῦς l'a immédiatement doué de la force, de la jeunesse, de la beauté. Le cosmos n'a pas eu d'enfance (νήπιος) ; il fut, dès l'origine, à l'apogée de la jeunesse et de la force (νεὸς δὲ καὶ ἀκμάζων εὐθὺς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς[2]).

Il est fâcheux qu'aucun texte positif ne nous apprenne, par ailleurs, si Posidonius professait, sur ce point, la doctrine que Dion formule brièvement, sans nous informer des bases physiques ou logiques sur lesquelles elle reposait. Mais il est évident que le sophiste n'est pas l'auteur de cette réponse aux Péripatéticiens. On est singulièrement tenté de croire que, la section précédente du *Borystheniticos* et celles qui viennent ensuite portant la marque manifeste de l'inspiration posidonienne, il en est de même de celle qui nous occupe. Conservateur en ce qui concernait l'ecpyrose, le stoïcien d'Apamée ne devait pas davantage se séparer de Chrysippe quand il s'agissait de l'état du cosmos après la palingénèse. L'objection des Aristotéliciens tirait sa valeur d'un autre point des dogmes du Portique que Posidonius assurément enseignait avec toute l'école. Ne confondons point le microcosme, l'homme, avec le macrocosme, le cosmos dans sa totalité. L'homme grandit, atteint sa perfection, décline. Dans ses premières années, il végète, vit d'une existence exclusivement physiologique, où la raison n'intervient guère. Conclut-on, par analogie, à une évolution identique du cosmos tout entier? L'inférence ne vaut pas. C'est là, convenons-en, médiocre réplique. Les adversaires devaient avoir beau jeu à la réfuter. Il est vraiment bizarre que le cosmos soit susceptible de vieillesse et qu'il ait besoin périodiquement de la réfaction et refonte totales qui suivent l'ecpyrose, mais échappe à la loi d'universelle évolution de la vie. Pourquoi la vieillesse, s'il n'a pas eu d'enfance? Privilège étonnant, d'autant plus que la Stoa le définit un ζῷον, un animal. Peut-être le Portique

1. Ps.-Philon, *De Aet. m.*, p. 246, 3, Bernays.
2. Dion, 36, 59.

essayait-il de sortir d'embarras par un *distinguo*. Quelques docteurs de la secte avaient dû, sous la pression des contradicteurs, restreindre la portée du qualificatif, tout au moins ne plus l'étendre à toute la durée de l'existence du cosmos, sans avoir nette conscience de la gravité de la concession. Dion, on le verra, déclarait que l'univers n'est qu'approximativement (ἀμεγεπῆ) une cité et un animal. Animal, il ne l'était, au sens propre du terme, que tout de suite après l'ecpyrose, pendant un temps relativement court, pendant la durée indispensable à l'œuvre de création du Logos. Animal et cité, il n'était pas l'un et l'autre simultanément, mais successivement[1]. Dion avait-il, dans le *Borystheniticos,* inventé cette théorie un peu gauche qui, si elle n'est pas en contradiction radicale avec la doctrine ordinaire de la secte, y introduit néanmoins une restriction d'importance? C'est peu vraisemblable. On devine ici, assez confusément, mais on entrevoit, à quels efforts le Stoïcisme s'est vu condamné pour se dépêtrer des pièges, des inconséquences de principes ou de langage où se plaisaient à l'enfermer des contradicteurs, dialecticiens aussi malveillants que subtils.

Cette attitude gênée de philosophes qui voient assez la liaison des conséquences avec leurs principes, mais qui voudraient se donner de l'air et, avec plus d'ingéniosité que de logique, céder sur quelques points en sauvant le reste avec les apparences, était-elle l'attitude de Posidonius? On ne sait. Il n'est pas du tout impossible qu'elle remontât plus haut que la moyenne Stoa. C'est en tout cas pleinement la position de notre sophiste. L'homme, de sa nature, est, c'est vrai, d'abord faible, mou, comme le grain de Deméter alors qu'il n'est point mûr. Mais quand il a franchi le seuil de la jeunesse en sa fleur, il a plus d'éclatante noblesse qu'aucun rejeton des plantes. Quant au ciel tout entier, quant à l'ensemble du monde, ils étaient dans leur perfection première au sortir des mains de l'artiste suprême, brillants, rayonnants, lumineux de toutes parts. L'univers n'a souffert ni des misères ni de la faiblesse de la première enfance, lot de la race humaine, infirme et mortelle. Il était jeune, beau, dans la plénitude de sa force, dès les commencements[2].

*
* *

On nous pardonnera d'ouvrir ici une assez longue parenthèse. On pourrait certainement, à la rigueur, s'en tenir à la lettre du *Borystheniticos,* se borner à signaler dans sa généralité un peu vague, cette allusion à la gloire originelle du cosmos en sa fleur, puis à cette lente usure qui, graduellement, la ternit, l'obscurcit et n'a enfin de remède que dans la complète purification du feu. Mais on négligerait ainsi l'un des aspects les plus essentiels de la cosmologie morale de Dion, l'un de ceux qui permettent le mieux de le replacer à son rang dans la chaîne des

1. Dion, 36, 30.
2. Dion, 36, 58-59.

philosophes de son temps. Nous voulons parler de ce que, dans la terminologie spéciale des historiens allemands de la pensée hellénique, on appelle le *sentiment de l'Épigonie*[1].

Qu'est-ce à dire? Au fond, notons-le tout de suite, pour le Stoïcisme, même lorsqu'il croyait arrêter exclusivement ses regards sur l'universalité du cosmos, c'était l'homme néanmoins qui en restait le centre. Le Portique a beau, sans cesse, avertir le mortel de la misère de sa condition, lui mettre inlassablement sous les yeux la place infime qui lui est assignée dans le Tout, il ne le considère jamais comme le jouet purement passif des lois de la Nature. Par une contradiction à laquelle d'autres systèmes déterministes n'ont pas mieux échappé qu'elle, la Stoa croit à l'efficace de la volonté. Nous n'avons pas le droit de nous résigner, sans réagir, à l'implacable nécessité. Il n'y a de vertu que dans une soumission volontaire, raisonnée. L'homme, c'est la conscience de l'univers. A ce titre, il mérite et démérite. Les déluges, les incendies partiels, l'ecpyrose même, ne sont-ils pas les instruments du châtiment de Dieu? Toute l'éthique d'Épictète se fonde sur ce postulat.

D'autre part, la décadence est fatale. Rien d'étonnant donc si Dion, à son tour, croit à un âge de merveille, à un âge d'or qu'il place dans les lointains les plus reculés du passé. Une grande partie de son œuvre n'est que le commentaire anticipé de la maxime célèbre de Rousseau. « Tout est bien au sortir des mains du créateur. » Dans ses apostrophes à ses compatriotes de Pruse, aux Apaméens, aux citoyens de Tarse ou de Rhodes, il déplore l'effondrement des mœurs, le déchet de la Vertu, la mesquine platitude d'une humanité qu'obsèdent de ridicules querelles de préséances, d'honneurs. Rivalités sottes, mais tristes. Intérêts minuscules, mais c'est assez pour perdre l'intelligence du devoir. De bas instincts, une rage vile de flatterie et d'adulation ont dépouillé les Hellènes de toute délicatesse morale. Dion, quoiqu'il les aime, les méprise de n'avoir de passions que le bien-être et le plaisir, de désirs que la jouissance et le luxe.

Précisons ces données générales. Dans le *Borystheniticos,* Dion nous laisse déjà entrevoir, non sans mélancolie, ce qu'il pense de ses contemporains. Le vieil Hiéroson le félicite d'être le disciple des anciens sages, l'héritier du divin Platon. L'éloge alarme sa modestie. Il n'oserait, dit-il, citant un vers d'Homère, se mesurer avec ces héros d'autrefois[2]. Comparés aux dieux, ces géants n'étaient déjà que de faibles épigones. Les vieux poètes n'avaient, non plus que nous, l'accès du Saint des Saints. Du moins franchissaient-ils le seuil du temple. S'ils ne voyaient point les dieux face à face, ils répétaient l'écho de leur voix. Leurs successeurs ne furent bientôt que profanes parmi des profanes, ignorants parmi des ignorants[3]. Il en va ainsi de l'humanité tout

1. Schmid, *P. W.*, s. v. Δίων.
2. Dion, 36, 28.
3. Dion, 36, 34, 35.

entière. Tout l'atteste. Allez voir dans l'Altis d'Olympie les effigies des vainqueurs aux jeux. Dans ce peuple de statues, vous n'aurez d'yeux que pour celles des temps antiques. Les modernes font bien moins puissante impression. La faute en incombe aux artistes? Il se peut; mais si le ciseau fut médiocre, médiocres aussi étaient les modèles[1]. Tout était mieux jadis. C'est des hommes d'antan qu'on peut dire qu'ils étaient raisonnables et sages. Si Trajan, le grand empereur, est le meilleur des monarques, c'est qu'il leur ressemble davantage[2]. Les peintres des siècles morts avaient atteint les sommets de l'art. Les vieux poètes furent des maîtres de sapience. Ils nous ont révélé ce qu'étaient les dieux; ils nous ont enseigné, avant tout, ce qu'était Zeus[3]. Le progrès n'est qu'illusion. Le présent l'emporte sur le passé? Ce n'est qu'en vices et misères. La fausse opulence cache mal l'incurable pauvreté. L'affaissement des âmes a corrompu le goût. Voici la musique à la mode. Elle a perdu la solennité sérieuse et grave de l'ancienne mélodie. Elle en est l'injurieuse caricature. La tradition est brisée. Quelles huées, aux beaux temps de l'Hellade, si quelque citharède impudent avait hasardé un nouveau rythme, couru l'ornement, brodé de variations les vieux nomes! Timothée avait ajouté des cordes à la lyre. Les Lacédémoniens la lui prirent des mains, les arrachèrent[4]. Dion paraît-il soudain pris d'indulgence pour les modernes? Ne nous y fions pas. Lisons Antipater, Théodoros, Ploution, Conon, en dépit des classiques irréductibles. Mais pourquoi? C'est que, devant eux, nous ne tremblerons pas d'être insolents, si nous sommes sévères.

Quelle est, en tout ceci, la part de la philosophie? Il est assez délicat de répondre. Indubitablement, ces réflexions d'un pessimisme mélancolique tiennent fort de la complainte du mécontent, du désabusé. Sans doute Dion a été exilé de Rome, chassé de sa patrie par des concitoyens ingrats, proscrit par le Néron chauve ennemi juré du manteau et de la besace. A errer de pays en pays, à chercher un refuge dans les contrées barbares, sans cesse en butte aux poursuites des agents de Domitien, il avait rencontré peu d'occasions de ce bonheur qui nous aide à conserver foi dans l'avenir. Et puis ces lamentations sont partout dans l'air. Ouvrons les *Annales* au chapitre cinquante-cinquième du livre IV. Dans un de ces tableaux rapides, d'un vigoureux relief, où triomphe la brièveté austère du style, Tacite résume, dans ses traits saillants, l'histoire des mœurs, de la bataille d'Actium au règne de Vespasien. Faut-il croire à une résurrection de l'antique vertu romaine depuis l'avènement du rigide vieillard *antiquo ipse cultu victuque?* Ou bien, dans un scepticisme amer, dira-t-on que les choses d'ici-bas sont, comme l'univers, soumises aux récurrences d'un rythme circulaire, au retour périodique

1. Dion, 21, 1.
2. Dion, I, 1.
3. Dion, 3, 3.
4. Dion, 32, 61.

des mêmes vicissitudes : *nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur*[1]? Sénèque aussi, dans les *Lettres à Lucilius,* insiste sur cette révolution sans trêve emportant, dans son mouvement sans fin, non seulement les corps célestes, mais encore les êtres vivants et les âmes des hommes : *nec tantum cœlestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi*[2]. A contempler sans cesse les orgies, les bacchanales où se vautrait la cour impériale, le cœur de l'honnête homme se soulevait. La nausée le prenait d'un monde où la chair avait étouffé l'esprit. « Si Dieu voulait anéantir les coupables, c'est le genre humain presque entier qu'il devrait abolir, » dit Épictète. Car « où trouver de nos jours la bonne foi? Qu'on me montre un mortel, un seul, dont les efforts ne tendent qu'au vrai bien[3]! » Sénèque est aussi désolé. C'est le règne des vauriens. Le monde glisse au pire, à toutes les impiétés. La reconnaissance est morte. C'est celui qui a reçu le bienfait qui se juge à plaindre. La perversité est universelle[4]. La pratique de la vertu est plus que difficile, disaient déjà Cléanthe et Chrysippe. L'homme vit presque toutes ses années dans la faute. S'il atteint jamais le but, ce n'est que tout à la fin de son âge[5]. Cicéron, dans les *Tusculanes,* peignait déjà le cœur des hommes empoisonné des vices qu'engendre l'accoutumance aux opinions fausses, aux mauvaises mœurs[6]. Bonne foi, pudeur, justice, vérité ont pris leur vol vers l'Olympe[7].

Toutes ces lamentations frisent un peu le lieu commun. Il y eut, en tous temps, des âmes rigides, austères, portées par état à la désespérance. Indubitablement, il y a là beaucoup de souvenirs, de réminiscences littéraires. Non qu'on soit en droit d'en conclure à l'insincérité du sentiment. Mais lorsque tant de générations d'écrivains se sont succédé dans l'exploitation d'un même thème, il est difficile de ne point penser avec les idées des autres, de ne point parler avec leurs mots. Dion n'échappe point à cette inéluctable loi. Pourtant il sait adapter aux circonstances, aux nécessités de l'heure, les formules anciennes. Si, à ses yeux comme aux yeux de Sénèque, seule la philosophie survit, vénérable et sainte, dans le naufrage universel[8], il souffre à constater qu'il entre moins de désir d'amélioration morale que de mondaine curiosité dans l'empressement des auditeurs. Ils ne voient pas, dans le philosophe, le médecin de leurs âmes. Ce qu'ils viennent applaudir dans le missionnaire errant, c'est le sophiste virtuose, incomparable brodeur d'arabesques et de variations sur des airs connus.

1. Tacite, *Annales,* III, 55.
2. Sénèque, *Epist.*, CVIII, 20.
3. Epictète, *Diss.*, III, 4, 7; — IV, 13, 24.
4. Sénèque, *De Ben.*, I, 10; VII, 3.
5. Sext. Emp., IX, 88; Plut., *Stoic. rep.*, 14.
6. Cic., *Tusc.*, V, 78.
7. *Anthol.*, 5, 33.
8. Sénèque, *Epist.*, XIV, 55.

Dans tout système, les parties se lient, se déduisent. Une théorie de l'évolution humaine suppose une anthropologie. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner, dans tous ses détails, celle de notre auteur. Mais on lit dans l'*Olympicos*, celle de ses oraisons qui, avec le *Borysthenitícos*, est la plus riche de contenu dogmatique, un morceau à retenir. L'homme n'a pas eu d'autre origine que le reste des êtres organisés. Il est né de la terre même. Son existence, dans les commencements, ne se distinguait point de celle des végétaux. Il tirait alors, des sucs mêmes du sol, de quoi se maintenir et croître. La croûte terrestre était molle et grasse. Il la suçait comme les jeunes enfants tettent le sein de la mère. Telles les plantes puisent encore la sève dans ses profondeurs. Au cours de ses progrès, il avait joui des fruits que spontanément elle produisait, de la tendreté de l'herbe couverte de douce rosée, de l'onde fraîche des fontaines et des Nymphes. L'air qui l'environnait le portait. C'était un aliment que le flot ininterrompu de son souffle[1].

Si singulière qu'elle paraisse, cette peinture de la première humanité était l'œuvre des philosophes. C'était, nous en sommes certains, l'image que le Portique se formait d'elle. Elle flattait de vieilles superstitions populaires. Les Athéniens y trouvaient une confirmation de cette autochtonie qui leur tenait tant à cœur, comme un privilège qui leur conférait le plus respectable des titres de noblesse. D'autre part, si c'était leur fantaisie, les autres tribus de l'Hellade n'avaient plus de raisons d'être jalouses; elles pouvaient prétendre au même orgueil, à la même fierté. Toutes y avaient droit. Lucien, le grand railleur, s'égayait d'une vanité que ne se permettaient point les légumes, tout fils du sol qu'ils étaient. Belle fortune à partager avec le champignon[2]! C'était une joie pour le Péripatétisme que cette génération spontanée. « Ceux de la Stoa soutiennent que, si les hommes naissent les uns des autres, c'est là une nouveauté récente dans l'opération de la nature. Aux époques les plus reculées, les plus antiques, la terre les engendrait. N'est-elle pas, en fait, et ne la considère-t-on point comme la mère de toutes choses? Les « Spartes » qu'on a tant chantés sont sortis du sol, comme en sortent aujourd'hui les arbres, complets, tout armés[3]. » Ces lignes qui proviennent du Π. ἀφθαρσίας κόσμου de Philon, l'ouvrage qui nous renseigne le plus au long sur les polémiques entre les deux écoles, laissent percer l'ironie de Critolaos. Mais, qu'on acceptât ou non la théorie des Stoïciens, il n'eût pas été équitable de les taxer d'inconséquence. Elle dérivait logiquement de leur croyance à l'ecpyrose, au renouvellement périodique et total de l'univers. « Même selon les Hellènes, dit Origène, il n'est pas vrai que tous les hommes soient fils de l'homme et de la femme. Beaucoup de penseurs, en Grèce, admettent que le cosmos est né. Il suit de là que les premiers hommes ne sont pas issus de l'union de deux sexes,

1. Dion, 12, 30.
2. Lucien, *Philops.*, C. III; Lactance, VII, 4, 3 : *tanquam fungos esse generatos.*
3. Philon, Π. ἀφθ. κόσμου, 37 C (6, 493 M).

mais, directement, de la terre qui contenait tous les spermes générateurs[1]. » Von Arnim, dans son répertoire, attribue à Chrysippe ce passage du célèbre controversiste. Probablement c'est avec raison[2]. En tout cas, ce n'est pas douteux, Posidonius enseignait la même doctrine. L'*Olympicos* est, comme nous le montrions plus haut, d'inspiration posidonienne. On vient d'y lire, il y a peu d'instants, ce que nous rencontrons dans Philon et dans Origène.

On pouvait, en partant de cette conception de la Stoa, induire deux théories diverses de l'évolution postérieure du genre humain. Ou bien on se le représentait, au début, se débattant dans la misère, l'indigence. L'on se trouvait ainsi d'accord avec l'Épicurisme; c'était cette humanité dure, fille d'une terre dure[3], dont parle Lucrèce. Il avait fallu des siècles pour qu'elle s'arrachât, au prix de combien de peines, de combien d'efforts sans cesse avortés, sans cesse repris, à la tristesse de sa condition. Ou bien, au rebours, et c'est, on l'a vu, l'opinion de notre sophiste dans le *Borystheniticos,* elle avait dû participer à la jeune vigueur du cosmos frais éclos de la pensée du Logos. *Meliora mundus nondum effetus edidit*, avait écrit Sénèque. En outre, moins éloignée de sa source divine, ignorante de toute corruption, elle connaissait le suprême bonheur[4]. Elle n'avait à s'imposer aucune contrainte pour suivre la nature. *Antiquitas proxime accedit ad deos*. Là est le secret de sa claire vision du vrai, obscurci pour nous[5]. Le Cicéron des *Tusculanes* se plaisait ainsi à songer aux vertus de l'âge d'or.

Il est hautement invraisemblable que le rhéteur de Pruse ait puisé dans les *Tusculanes* ou dans les *Lois* et pas davantage dans les *Épîtres à Lucilius*. En revanche, met-il à contribution les mêmes autorités? Si oui, les peut-on nommément désigner?

On s'est demandé s'il n'y avait point chez Cicéron l'écho, non d'un Stoïcien, mais de Platon. « Les anciens l'emportaient sur nous, car ils vivaient plus près des dieux. » Le *Timée* répétait le *Philèbe.* Parler des autres divinités, découvrir leur naissance, est au-dessus de nos forces. Il en faut croire ceux qui en ont discouru avant nous. Ils étaient, dit-on, les fils des dieux. Ils devaient naturellement être mieux informés de leurs ancêtres[6]. Mais l'hypothèse d'une imitation directe n'est rien moins que prouvée, comme Krische le soupçonnait déjà. Un texte de Sextus mérite réflexion. « Parmi les Stoïciens récents, il en est qui affirment que les premiers hommes, nés de la terre, ont dû surpasser de beaucoup ceux d'aujourd'hui en intelligence[7]. » Quels étaient ces modernes adeptes de la Stoa?

1. Origène, *Contra Celsum,* I, 37. Vol. I., p. 89, 1 Kö (p. 355 Delarue).
2. V. Arnim, *Frgm.*, II, *Chrys. Fragm. phys. et log. De anim. et plantis,* p. 211.
3. Lucrèce, V, 925.
4. Sénèque, *Ep.*, 90, 44; cf. *ibid.*, 4 et 6.
5. Cicéron, *De Leg.*, II, 27; *Tusc.*, I, 12, 8.
6. Platon, *Timée*, 40[d]; *Philèbe*, 16[c]; cf. *Lois*, 679[c].
7. Sextus Emp., *Adv. Math.*, IX, 23. Cf. Krische, *Forschungen,* p. 452.

Les *Recherches* d'Hirzel ont éclairci ou mieux posé les problèmes qui se rattachent aux œuvres philosophiques de Cicéron, en particulier aux *Tusculanes*. Le critique allemand n'admet pas, il est vrai, que le grand orateur s'y soit inspiré, dans le premier livre, du Portique, mais de l'Académie et, plus précisément, de Philon de Larisse. Toutefois il ne va pas jusqu'à nier tout emprunt à l'école stoïcienne. Il reconnaît, avec Corssen et avec Zietschmann avant lui, que Bake n'a pas eu tort d'attribuer à Posidonius cet endroit de l'exorde du cinquième livre : *Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus*[1]. Or Cicéron, ici, ne nomme pas Posidonius. Omission qui s'explique mal, si le reste du morceau ne vient pas de ce philosophe. En outre, on lit plus loin cette autre proposition : « Rien n'est plus ancien que la philosophie et, les premiers, les philosophes ont donné aux mortels les règles de leur vie[2]. » Ce texte est, pour nous, capital.

Il contient l'une des idées les plus chères à Posidonius. Pour lui, la philosophie est bien *omnium mater artium*[3]. C'est précisément cet éloge que Sénèque, dans la quatre-vingt-sixième lettre à Lucilius, reprend, mais aussi critique avec indépendance. « Jusqu'ici Posidonius a mon assentiment, mais non plus loin. Je ne saurais lui concéder que la philosophie ait découvert les arts de la vie quotidienne; je ne lui reconnais pas la gloire d'avoir inventé nos industries[4]. » Le philosophe ne nous a point appris à construire nos abris, à forger nos outils de fer, nos marteaux, nos tenailles. Le sage n'a point imaginé le tissage des étoffes, ni le pétrin ou le four du boulanger. Posidonius a beau dire. Le sage peut se passer de toutes ces commodités nécessaires au commun des mortels. Il n'est jamais si heureux que dans la privation, le dénuement. Hors l'art de la vertu, tous les autres *hominis*, *non sapientis inventa sunt.* Même si l'on accorde à Posidonius qu'en ce siècle qu'il appelle l'âge d'or, la royauté appartenait aux sages, il faut d'abord s'entendre. Si les premiers hommes ont été vertueux, ils n'ont point eu besoin pour cela des leçons de l'École. Ils ne s'imposaient ni règle ni discipline. Leur nature le voulait; ils faisaient le bien par instinct, non par raison[5]. Non qu'on doive assurément nier qu'il n'y eût alors des esprits élevés et, pour ainsi dire, tout fraîchement imbus des leçons des dieux. Le monde, que rien n'avait encore épuisé, montrait sa fécondité dans des créations meilleures[6]. Sénèque ne rapporte peut-être pas les expressions mêmes de Posidonius. Mais il n'en trahit certainement pas le sens. Malgré ses réserves, il admet certainement le principe. Ce qu'il conteste, c'est l'extension, à son gré, trop vaste des mots philosophe et

1. Hirzel, *Unters*, III, p. 344; Corssen, *De Posid. Rh.*, etc., p. 9, 10; Zietschmann, *De Tusc. disp. font.*, p. 33 sq; Bake, *Pos. Rel.*, p. 86.
2. Cic., *Tusc.*, I, 5 (cf. Sénèque, *Ep.*, 78, 28), et I, 6, 7.
3. Cic., *Tusc.*, I, 62 sq.
4. Sénèque, *Ep.*, 90.
5. Sénèque, *Ibid.*
6. Sénèque, *Ibid.*

philosophie. Au fond, tout comme le Stoïcien de Rhodes, il pense que les rois des premiers âges ont été des manières de demi-dieux. Il distingue entre la civilisation et ses raffinements. Mais s'il conteste la justesse des affirmations de Posidonius, c'est que, bien plus radicalement que lui, il oppose le point de vue de la moralité, de la vertu, aux considérations où nous entraîne l'admiration trop vive de l'ingéniosité humaine. Le Rhodien est l'héritier intellectuel des savants d'Alexandrie. Il marche à leur suite. Il se résigne péniblement à ne voir dans le progrès des arts qu'un fléau. Sénèque songe aux subtiles inventions des flatteurs du vice et du luxe, aux recherches, tantôt exquises, tantôt monstrueuses, toujours damnables, de notre sensualité. Les arguments des *Protreptiques* l'inquiètent; peu s'en faut qu'ils ne le scandalisent. Il messied au philosophe de faire de la sagesse la créatrice des instruments de nos débauches. Au surplus, l'origine de cette sévérité se découvre sans peine. Elle est personnelle d'abord. Comment ne pas regretter que l'homme soit sorti d'un état où sa vie était misérable peut-être, mais certainement innocente? Qui vaut le mieux d'un sauvage des forêts du septentrion ou d'un séide de Néron? Elle est littéraire ensuite. Au protreptique de Posidonius, on en pouvait comparer d'autres en les préférant. S'il reconnaît la décadence de la race humaine, déchue de sa pureté première, s'il pense que la philosophie a le devoir essentiel d'enrayer, selon son pouvoir, l'impulsion mortelle qui la roule à l'abîme, pourquoi s'en tient-il à de moyens termes? La civilisation est telle que l'on ne peut assigner de bornes à son évolution, ni empêcher qu'elle ne verse dans le pire. C'est Diogène qui avait raison. En brisant la coupe d'argile, en n'acceptant désormais plus d'autre tasse que le creux de ses mains, son geste était un symbole. Il prêchait, en action, l'idéal des cyniques, le retour à la nature. C'était un protreptique vivant. Toutes les anecdotes qui couraient les écoles, et toutes le présentaient sous le même jour, ressassaient la même morale. Qu'on y ajoutât quelques brefs commentaires, et l'on avait une diatribe, un sermon tout fait. Que de pareils ouvrages aient existé, Dion lui-même en fournit la preuve. Les *Diogéniques* nous en offrent un type accompli. Sénèque, écrivant à Lucilius, puise donc dans la littérature cynique de quoi redresser dans Posidonius ce qu'il trouve d'excessif et d'exagéré, par une exagération contraire. Rhéteur, il s'abandonne à sa verve sur un thème facile. Dion, à l'occasion, dans l'*Euboïque*, savait mieux concilier les préceptes de Diogène avec le bon sens. Les chasseurs vivent en patriarches, dans la simplicité de l'âge d'or. Mais ils n'ont pas renoncé à la pratique des industries et des arts indispensables au minimum de confort qu'exige l'entretien de nos corps dans l'hygiène et la propreté élémentaires. Au fond, Posidonius, n'en déplût à Sénèque, n'avait jamais réclamé rien de plus. Il pouvait, en donnant aux sages le rôle de premiers instituteurs de l'humanité, foudroyer, s'il le voulait, les disciples qui avaient mésusé de leurs dons. En tout cas, il était un article où tous se trouvaient d'accord.

C'étaient les philosophes qui avaient appris aux hommes ce qu'ils savaient de plus sublime, la divinité. Et, de tels sages, il y en avait eu dès l'origine. C'était même alors qu'avaient paru les plus grands, les initiateurs. Ici Sénèque et Dion s'entendaient, parlaient la même langue. Les premiers discours sur les dieux qui aient l'accent de la vérité, nous les tenons, disait le sophiste, par la permission des immortels eux-mêmes, des premiers hommes, leurs interprètes, qui eux-mêmes furent divins[1]. N'est-ce pas l'épithète que leur donnait le moraliste latin *a diis recentes*[2] ? Enfin, comment ne pas reconnaître dans le κρείττω καὶ στιλπνότερα du *Borysthenitícos* le *cum mundus meliora nondum effetus ediderit* de la *Lettre à Lucilius?* Et n'est-on pas, comme malgré soi, porté à penser que leur commun modèle est Posidonius? L'hypothèse n'explique-t-elle pas au mieux la parenté de certaines formules avec celles du *Philèbe* ou du *Timée?*

En tout cas, et que ce soit Posidonius ou non, à qui nous devions attribuer la paternité originelle de tous ces développements, un point reste acquis. Dion, avec la plupart des représentants du Portique à son époque, croit à une décadence lente, mais certaine, du cosmos et de toutes ses parties, à travers les ans. C'est une raison de plus pour l'homme, s'il veut parvenir à la Vertu, de faire effort et de lutter. Le πόνος est désormais sa loi. Par là le Stoïcisme et le Cynisme se rejoignent et convergent; notre orateur suit la voie tracée.

* * *

Mais l'homme ne vit pas seul. La nécessité même de la conservation de l'espèce exige son union avec ses semblables. Union des sexes d'abord, et lorsque cette union est accomplie, qu'elle a produit ses fruits, constitution du premier organisme social, la famille.

Que pense Dion sur ce point? S'il était un franc cynique, la réponse serait facile. Sans aucun doute, le mariage n'est pas un crime aux yeux d'un disciple de Diogène. L'exemple d'Hipparchia devenue par amour la femme de Cratès, créait un précédent. Précédent illustre et dont pouvaient assurément s'autoriser les épigones. Mais le mariage de purs cyniques ne saurait jamais être qu'une exception, exception brillante, une de ces réussites heureuses qu'on ne cite que parce qu'elles sont plus rares. Un vrai philosophe se suffit à lui-même. L'indépendance de sa personne est la condition de sa liberté, la consécration de son αὐτάρκεια. La femme, même, est un danger. Hédoné nous guette et nous entraîne. D'autre part, le vrai cynique est ἄπολις, et n'a besoin ni de maison ni de foyer, donc nul besoin de famille. Dion a vécu nombre d'années loin des siens, dans l'exil, errant, et ce sont les plus belles années qu'il

1. Dion, 36, *l. laud.*
2. Sénèque, 90.

ait connues, celles du moins où il a pu se donner le plus entièrement au culte du bien et de la sagesse.

Il est assez fâcheux que, dans la prédication de notre sophiste, ne se trouve point d'oraison qui traite plus particulièrement du mariage et de la famille. Il est beaucoup moins instructif pour nous sur ce point qu'Épictète et Sénèque. Mais l'*Euboïque,* sans combler la lacune, nous permet du moins d'entrevoir ce que pouvaient être ses idées. Il ne s'agit pas, qu'on se rassure, d'entrer ici dans une étude approfondie de cette œuvre charmante, tant de fois commentée déjà, et dont des juges infiniment plus compétents que nous-mêmes ont dit toute la grâce aimable et marqué la place dans l'histoire de la littérature romanesque hellénique. Mais nous en indiquerons brièvement l'esprit. Dion ne condamne pas le mariage. Il a écrit des pages exquises sur la pudeur délicate de ses jeunes fiancés de l'Eubée, il nous a dépeint, en des scènes pleines de fraîcheur, la vie simple, mais heureuse, d'une famille de paysans. Ils sont aussi près que possible de la nature, et par là ils ne sauraient choquer les rigoristes du Cynisme, mais ils ont des convenances, des mœurs, un respect dont Hipparchia et Cratès ne se piquaient point. Ils ne dépouillent pas le mariage de sa poésie, ils ne le ravalent pas à cet accouplement brutal, satisfaction grossière de l'instinct que le cynique se fait gloire de consommer sur la place publique. Tout comme Zénon, Dion eût couvert d'un manteau la nudité honteuse de son maître s'unissant à sa femme. Dion est un grand bourgeois et ne regarde pas l'honnêteté de l'hymen comme un pharisaïsme. Le Stoïcisme n'avait pas, quand il s'agissait de ces traditions sacrées, l'impudeur révoltante du Cynisme et s'interdisait ce Don-Quichottisme de l'indécence. Il croit la famille et ses liens chose vénérable et sainte. On ne s'imagine Dion ni moins bon époux, ni moins bon père que Marc-Aurèle; on aime seulement à croire que sa bonté ne connut pas d'indulgences aussi coupables et de faiblesse aussi inexcusable.

A vrai dire, c'est sur la société, sur l'état, sur la cité que Dion nous permet le mieux de connaître et ses propres pensées et celles des philosophes dont il s'est fait le disciple. Le monde, en son temps, est une monarchie. Le maître est à Rome, et c'est l'empereur. En lui se résume l'État. Quel est donc l'idéal du prince? Ici les documents abondent. Dion n'a pas écrit moins de quatre Π. βασιλείας, prononcés à des occasions diverses, auxquels il faut joindre un Π. τυραννίδος, et dans ce qui nous reste de ses discours inachevés ou fragmentaires, une cinquième variante d'un *De Regno*. Quelles sont les sources de son inspiration? A qui doit-il le plus dans les Π. βασιλείας, au cynisme ou à la Stoa? Ou bien sa doctrine est-elle une fusion de leurs préceptes? Nous avons cette fois un précieux moyen de contrôle, les panégyriques de Julien, en particulier les *Panégyriques de Constance,* le second surtout, qui offre, avec les oraisons de Dion sur la royauté, et surtout avec la troisième, les plus frappantes analogies.

L'empereur Julien est, pour l'historien, une figure curieuse, séduisante, originale. Son œuvre littéraire, par contre, malgré quelques pages brillantes, ne vaut pas d'ordinaire par la profondeur ou la nouveauté de la pensée. Improvisateur fécond, hâtif, il appelle souvent à son aide réminiscences et imitations. C'est la faiblesse, mais aussi, en un certain sens, le prix de son éloquence. Au hasard des périodes, tantôt bien, tantôt médiocrement venues, n'entend-on pas retentir l'écho des maîtres de la philosophie et de la morale helléniques? Ne lui devrait-on point des renseignements, des indications utiles? Ne serait-ce pas en particulier le profit qu'on pourrait tirer d'une étude attentive des sources de ses amplifications sur les devoirs des rois et du portrait qu'il esquisse du souverain idéal?

Thème banal, tant de fois repris depuis la *Cyropédie* de Xénophon! Sans remonter aussi haut, c'était le *Panégyrique de Trajan* chez les Latins. Chez les Grecs, sans parler de nombre d'essais moins heureux, c'étaient les oraisons de Dion Chrysostome[1]. Et il y a, entre les quatre Π. βασιλείας du sophiste de Pruse et le second *Panégyrique de Constance* de Julien, des analogies qui sautent aux yeux. La question s'est posée de la dette de l'empereur envers son prédécesseur illustre. N'était-il pas simplement l'imitateur de cette éloquence charmante et fleurie? La critique allemande s'est, la première, aventurée sur ce terrain. Elle a conduit ses recherches avec la minutie qui lui est habituelle, mais qui n'exclut ni la hardiesse ni la témérité des conclusions. Elle a mis au jour toutes les données du problème; il reste à en soumettre à une revision sévère les conclusions[2].

L'entreprise, peut-être, n'est pas si hasardeuse. Fréquemment Julien, au cours de morceaux qu'on pourrait, de prime abord, croire de son invention propre, n'hésite pas à nous avertir, en termes exprès, de la source où il a puisé. Quelquefois, il se contente d'allusions plus vagues, mais sans nous laisser ignorer qu'il s'appuie sur des auteurs graves. Il arrive enfin que des ἄνδρες σόφοι anonymes lui servent de rempart. Il nous laisse entrevoir qu'il connaît l'œuvre de Dion Chrysostome. Racontant l'entrevue d'Alexandre et de Diogène, il nous dit : Διογένης δὲ 'Αλέξανδρον... ἐκέλευε ἥκειν παρ' ἑαυτὸν... εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίων[3]. Ce qui ne l'a pas empêché, en la circonstance, d'ajouter à ce qu'il tenait du sophiste d'autres traits rencontrés chez d'autres narrateurs.

Mais c'est incontestablement entre le second *Panégyrique de Constance* et le troisième Π. βασιλείας que la similitude est le plus étroite. Après avoir longuement, à grand renfort d'hyperboles, loué la gloire militaire de l'empereur, Julien s'interrompt. Il entreprend, dans un mor-

1. Dion, 1, 2, 3, 4, 6, 45.
2. K. Praechter, *D. Chrys. als. Quelle Julians,* dans l'*Archiv. f. Gesch. d. Phil.*, V, 1892, p. 42 sqq.; Fischer, *De D. Chr. or. tertiae comp. et font.*, Dissert. Bonn. 1901; E. Thomas, *Quaest. Dioneae,* Diss. Leipzig, 1909.
3. Julien, VII, 212 c.

ceau d'apparat, de style infiniment soigné, d'allure franchement épidictique, de tracer, pour en faire ensuite l'application à son héros, l'image du souverain parfait. Les exploits éclatants des armées, les victoires remportées, les peuples soumis, admirable matière pour la virtuosité des beaux parleurs et des poètes! Et la foule de s'extasier sur l'orateur à l'égal du prince. Le harangueur, l'auditoire, se laissent l'un et l'autre éblouir par ce qui brille et étonne; ils n'ont du bien comme du mal, que des idées superficielles, confuses. « Je sais que Socrate l'Athénien — vous avez entendu vanter cet homme, sa renommée, sa sagesse proclamée par la Pythie — ne faisait pas consister son propre bonheur ni la félicité des autres à posséder d'immenses domaines, de vastes pays contenant de nombreuses nations grecques ou des peuples barbares plus nombreux encore, à pouvoir percer le mont Athos, à jeter un pont de bateaux d'un continent à l'autre pour traverser la mer à volonté, à subjuguer les nations, à prendre des îles d'un seul coup de filet, à brûler mille talents d'encens dans un sacrifice. Il ne louait donc ni Xerxès, ni tout autre roi de Perse, de Lydie ou de Macédoine, ni aucun stratège des Grecs, sauf un petit nombre qu'il savait amis de la vertu, se complaisant dans le courage joint à la prudence, aimant la sagesse alliée à la justice. Les hommes fiers, avisés, bons généraux ou parleurs élégants et habiles à convaincre la multitude, mais dans lesquels il ne voyait que quelques parcelles de vertu, il n'en faisait qu'un médiocre éloge. Son jugement est confirmé par la foule des hommes sages et vertueux qui ont compté, les uns pour rien, les autres pour peu de chose, tous ces avantages qu'on admire et envie[1]. » Socrate, pareillement, est l'autorité qu'invoque Dion Chrysostome. « Socrate, ce vieillard pauvre que tu sais par ouï-dire qui vécut à Athènes, il y a longues années, se vit demander s'il pensait que le roi de Perse fût heureux. « Heureux! peut-être il l'est, » répondit-il. — Mais il déclara n'en rien savoir, faute d'avoir connu de près le monarque et jugé de ce qu'il était et des dispositions de son âme. C'est que, je pense, on ne peut savoir autrement si un homme jouit du bonheur. Rien ne sert pour cela d'évaluer ses richesses en or, villes, territoires, sujets; il faut le pénétrer lui-même et ses pensées. » L'interlocuteur insistait, surpris de ces réticences. « Tu sais mieux que quiconque, Socrate, que le prince dont je parle est, de tous les hommes qui sont sous le soleil, le plus puissant. Il ne le cède pas même aux dieux. S'il lui plaît, il franchit la mer à pied sec, il traverse les monts en bateau, il épuise les rivières pour étancher la soif de ses hommes. N'as-tu pas ouï-dire que Xerxès fit de la terre la mer, ayant supprimé l'une des plus hautes parmi les montagnes et séparé ainsi l'Athos du continent, qu'il fit passer les flots aux fantassins de son armée portés sur des chars[2]? »

Le bonheur n'est donc point dans le vain appareil de l'opulence et de

1. Julien, II, 79 a sqq.
2. Dion, III, 1 sqq.

la gloire. Il est ailleurs, dans ce qui n'offusque ni n'éblouit, n'est ni caduc ni fragile; il est dans un bien propre à chacun de nous, à l'abri des caprices de la fortune et des inconstances du sort; il est dans la vertu. « Elle a ses racines dans l'âme, dit Julien; elle la rend heureuse, reine souveraine, apte à la conduite des États ou des armées, magnanime et vraiment riche. Non qu'elle possède l'or de Colophon et tout ce que contient le marbre du parvis[1]; mais elle a le meilleur et le plus divin des trésors, celui qui survit au naufrage, que l'on porte avec soi sur l'agora, au milieu du peuple, dans sa maison, dans les déserts, parmi les voleurs, à l'abri de la violence des tyrans. Rien d'assez puissant pour le ravir de force et l'arracher à qui, une fois, en est maître[1]. » L'homme de bien, en communiquant à autrui sa vertu, ne semble rien perdre de la sienne, tant ce trésor est divin, tant il est beau, tant est vraie la parole de l'hôte athénien, quel qu'ait été ce grand homme : « Tout l'or enfoui sous la terre ou placé à sa surface ne peut se comparer à la vertu[2]. » Si la vertu fait la richesse, elle est seule la vraie noblesse. Si avoir des aïeux est un avantage que ne connaissent point les hommes de naissance obscure, la vertu l'emporte sur toute disposition de l'âme qui n'est point la vertu même. Point de royauté, enfin, sans vertu. Le roi digne de ce nom doit être un sage. « Il n'est point d'opulence ancienne ou récente qui fasse un empereur. Ce n'est pas non plus le manteau de pourpre, ni la tiare, ni le sceptre, ni le diadème, ni le trône héréditaire, ni le nombre des hoplites, ni des milliers de cavaliers. Ce ne sont même pas tous les peuples s'unissant pour déclarer un mortel leur souverain, puisqu'ils ne peuvent lui donner la vertu. Non. C'est une puissance aussi heureuse pour celui qui la reçoit que pour celui qui la confère. Et, de fait, l'homme élevé à cette haute dignité est dans une situation pareille à celle de Phaéton de tragique mémoire. A quoi bon citer d'autres exemples à l'appui de mes paroles? La vie est remplie de semblables catastrophes et des discours qu'elles ont produits[3]. » Plus encore. Il n'y a ni liberté, ni force même, là où fait défaut la vertu. « On n'est fort, on n'est magnanime que par elle. Quiconque se laisse maîtriser par ses passions, emporter par la colère, par les désirs de tout genre, subjuguer et dominer par les moindres faiblesses, celui-là n'est point fort; il n'a rien d'une trempe virile[4]. »

Toutes les parties essentielles de ce long développement se retrouvent dans le troisième Π. βασιλείας de Dion. La félicité de chacun lui est toute intérieure. Le roi de Perse l'a-t-il eue en partage? Socrate n'en sait rien, puisqu'il ignore tout de son âme. Le sophiste s'en tient à cette brève réponse du philosophe. Arguments, preuves, sont superflus. C'est une vérité reconnue, acquise. Mais le sage seul est fort. Beau thème à am-

1. Julien, II, 80a sqq.
2. Julien, II, 80d, 81a.
3. Julien, II, 83a, 83c, 83d, 84a.
4. Julien, II, 84c sq.

plifications! « Je ne saurais dire, explique Socrate, si cet homme possédait vraiment la plus grande puissance qu'on puisse concevoir. S'il était raisonnable et sensé, vraiment courageux, vraiment juste, s'il agissait avec sens, il était, à mes yeux, très fort; il a réellement eu le plus grand des pouvoirs. Était-ce, au contraire, un lâche, incapable de maîtriser ses caprices ou ses fantaisies; foulait-il aux pieds les lois et le droit; a-t-il entrepris tout ce que tu vantes par démesure et violence? Alors, à mon avis, il a été plus faible que le plus misérable des mortels, pire que celui qui n'a pas en propre une motte de terre à retourner de sa houe pour en tirer sa subsistance, bien loin de creuser et de fendre les montagnes comme tu le dis. Celui, en effet, qui est incapable de dompter sa colère, qui s'émeut pour des causes frivoles, qui ne sait point faire taire ses désirs, souvent honteux, ni se délivrer de l'affliction alors que, parfois, il n'a aucun sujet d'en ressentir, qui n'a l'énergie de supporter ni épreuves ni peines, viendraient-elles même de la volupté, qui ne peut repousser la crainte loin de son âme et, au lieu d'être utile aux autres dans le danger, ne peut que leur nuire gravement, comment ne serait-il pas excessivement lâche, vaincu qu'il est par des femmes ou des eunuques! Oseras-tu proclamer fort et puissant un homme plus faible encore qu'on ne l'est quand on l'est le plus, pendant le sommeil[1]? » Le partenaire de Socrate ne se tient pas pour battu. Il énumère toutes les contrées, toutes les populations dont le roi de Perse est le maître. Il invoque le consentement universel qui s'accorde à le nommer, seul entre tous les princes, le grand Roi. « J'entends, réplique le sage, foule de gens tenir le même discours que tu tiens à présent, et des Grecs et des Barbares. En suis-je plus avancé pour cela? Sais-je, mon bon, s'il sait commander à toutes ces contrées avec l'amour de la loi et de la justice et s'il est tel que j'ai dit souvent qu'un prince doit être? Est-ce un homme de raison, vraiment ami des mortels, obéissant lui-même à la loi pour la sauvegarde et le bien de ceux dont il a la charge, heureux du bonheur tel que je le comprends et y faisant participer les autres, ne séparant jamais son bien personnel de celui de ses sujets, se réjouissant surtout quand il voit que les siens ont tout au mieux? Alors on peut dire qu'il est très grand par sa puissance et vraiment roi. S'il n'aime que les plaisirs, les richesses, s'il ne se plaît que dans les excès, dans le mépris des lois, s'il vit dans la mollesse et fuit tout travail, s'il regarde tous ses sujets comme des esclaves qui n'ont d'autre fonction que de servir à sa luxure, s'il n'a point le caractère d'un pasteur doux et bienveillant, soucieux de défendre son troupeau, s'il est le premier à le mettre au pillage, s'il s'en remet à autrui du soin de veiller sur lui, jamais je ne l'appellerai du nom de chef, de souverain ou de roi[2]. »

S'il ne saurait y avoir de roi sans vertu, la conclusion s'impose qu'un méchant n'est jamais digne de ce titre. Il n'est qu'un tyran. L'appareil

1. Dion, 3, 32 sqq.
2. Dion, 3, 38 sqq.

de l'autorité suprême n'y fait rien. Un homme vicieux n'est que le pire des humains, eût-il de nombreuses tiares ou couronnes, vît-il les sceptres se courber devant lui[1]. « Qu'importe que le saluent du nom de prince tous les Hellènes et tous les Barbares, qu'ils lui apportent en foule diadèmes, tiares, sceptres[2]? Richesse n'est pas royauté, disait Julien, ni davantage tiare, sceptre ou diadème. C'est en vain qu'un mortel perdu de vices serait unanimement déclaré roi par le concours et l'accord de tous les hommes[3]. »

Tenir la première place ici-bas, ajoute Dion, c'est l'ambition de beaucoup, l'illusion qui séduit leur orgueil; mais c'est aussi l'épreuve qui les perd. Le sort de Phaéton les attend, dont nous parle la légende et qui, monté, malgré la volonté du destin, sur ce char que ne devait conduire qu'un dieu fort, montra trop qu'il n'était qu'un aurige incapable[4].

Julien citait Phaéton; il recourait à d'autres exemples dont le sophiste de Pruse pouvait lui avoir donné le modèle. Dion ne consacre pas, dans ses Π. βασιλείας, de morceaux à nous prouver que la vraie noblesse c'est la vertu. Mais l'empereur écrivait : « Si l'on prétend à l'εὐγένεια, il faut au moins qu'on la reconnaisse en nous à quelque signe imprimé dans l'âme. L'on conte qu'en Béotie, la lance gravée sur les Spartes, au sortir de la glèbe qui les avait enfantés et nourris, resta pendant longtemps le signe caractéristique de cette race[5]. » « Alexandre se vantait, nous apprend Dion, d'être issu des Spartoi nés de Zeus, qui, dit-on, portaient sur le corps une lance, marque de leur origine. Quiconque ne la pouvait montrer n'était pas de leur sang. C'est que les nobles sont fils de Zeus, Homère l'affirme; car il est le père des dieux et des hommes, quoiqu'il ne soit celui d'aucun mortel, esclave vil ou sans noblesse[6]. » Julien célébrait la sagesse des anciens temps qui voyaient en Héraklès le fils de Zeus et regardaient comme dignes de la même gloire les deux fils de Léda, le législateur Minos, le Crétois Rhadamante. Ils voulaient nous amener à nous faire une idée juste de la noblesse et à donner hardiment le nom de noble à quiconque, né de parents vertueux, se montre leur égal, à regarder Zeus comme le créateur de tout homme riche de vertus que n'eut pas celui dont il tenait le jour[7]. Les anciens, assurait Dion à Trajan, ont appelé fils de Zeus tous ceux qui avaient été élevés comme le fut Héraklès. « Au contraire, quelques-uns de ceux que l'on nommait des rois, étaient au plus bas dans l'échelle des humains. C'étaient des revendeurs à la toilette, des gabelous, des tenanciers de maisons de débauche. Nous trouvons tout naturel que Dromon et Sarambos, qui avaient boutique à Athènes, aient été désignés par de tels noms. N'est-il pas juste aussi que

1. Dion, 3, 41.
2. Dion, 4, 25.
3. Julien, II, 83d.
4. Dion, 1, 46 sq.
5. Julien, II, 81c sqq.
6. Dion, IV, 23 sqq.
7. Julien, II, 82a.

Darius l'Ancien, qui trafiquait de son étalage à Suse et à Babylone et que les Perses, encore de nos jours, baptisent le Colporteur, soit affublé du même sobriquet[1]? » Même allusion dans le *Panégyrique de Constance*, infamante pour le même roi de Perse. « N'avez-vous pas ouï que Darius, monarque et grand roi, qui n'était pas de condition mercenaire, épris d'un fol amour pour les richesses, allait jusqu'à fouiller les tombeaux des morts, tout en grevant ses peuples d'impôts! Aussi se fit-il un nom fameux parmi les hommes. Les notables persans lui donnèrent un surnom qui équivaut au mot Sarambe chez les Athéniens[2]. »

Tous les fragments que nous venons de collationner ont un caractère commun. Ils définissent moins ce qu'est le véritable roi qu'ils n'établissent ce qu'il n'est pas. Procédé des plus anciens dans la dialectique. Il suffit d'ouvrir n'importe quel ouvrage d'un socratique, Platon ou Xénophon, pour y reconnaître un des moyens d'investigation les plus chers à leur maître. Mais ni le sophiste ni l'impérial panégyriste ne s'en tiennent à ce portrait, en quelque sorte négatif, du souverain idéal. Quelles sont les vertus positives dont il doit être pourvu? Même accord, même complète conformité entre nos deux auteurs.

D'abord, un même critère leur sert à juger de la vertu des princes. Pour Dion, la valeur d'un monarque, la légitimité des honneurs qu'on rend à ses mérites et de la gloire dont il jouit, se mesurent d'après une règle, une norme parfaitement simples. Est-il ou non, dans toute sa conduite, un exemplaire accompli du souverain parfait? Selon qu'il en remplit plus ou moins la définition, en approche ou s'en éloigne davantage, on doit l'admirer et l'aimer sans restriction ou tempérer la louange de critiques[3].

Semblablement, Julien, après avoir chanté et célébré Constance, nous dit quelle méthode fut la sienne. Il s'agissait, il l'a montré, de considérer les habitudes d'âme et la vertu qui ne peuvent appartenir qu'à des hommes d'une nature bonne, excellente. Prenant de là son point de départ, il en a fait dépendre la suite de son discours. Le roi réalisait-il ce type de la perfection humaine : heureux alors le monarque, heureux les sujets qui vivaient sous un pareil empire! S'en écartait-il, se jetait-il dans la voie opposée : malheureux, insensé, méchant, il était, pour lui-même et pour les autres, la cause des plus grandes infortunes. Il faut donc, selon la traditionnelle coutume, poser la définition, puis juger de la conformité de l'individu avec l'universel.

Énumérons les attributs du prince modèle. Avant tout, dit Chrysostome, il a le culte des dieux, dont il est l'ami[4]. C'est aussi, selon Julien, sa première vertu[5]. A l'égard des hommes, il est plein de sollicitude et

1. Dion, IV, 21 sqq., 98 sqq.
2. Julien, II, 86c.
3. Dion, 1, 15; cf. 4, 26 sq.
4. Dion, 1, 16.
5. Julien, II, 86 a, 92 d.

d'attention, ἀνθρώπων ἐπιμελεῖται. Ainsi s'exprime le sophiste[1]. Le grand prince de Julien « témoigne d'un amour religieux, d'un tendre sentiment pour ses parents vivants ou morts, de bienveillance pour ses frères, de douceur, d'aménité pour ses serviteurs et les étrangers. Il veut plaire aux siens, mais prend un soin équitable des intérêts de tous. Également soucieux du bien de tous ses sujets, il distingue pourtant entre les méchants et les bons; à ceux-ci son cœur, ses préférences[2]. » Surtout point de labeur, point de fatigue qui fasse reculer son courage; il ne les fuit pas, il les recherche. Le vrai souverain, selon le cœur de Dion, croit que la supériorité de sa position n'est pas de l'emporter sur autrui par l'abondance des richesses et des plaisirs, mais par l'excès de son souci envers tous. Plus que personne, il aime peine et effort, ὥστε φιλόπονος μᾶλλόν ἐστιν. Régner, ce n'est pas vivre dans la mollesse, c'est se raidir dans l'effort. Ce n'est pas se prévaloir d'un droit de se donner relâche et loisir, c'est s'obliger à la sollicitude et au travail, φροντίδων καὶ πόνων[3]. » Le prince chéri de Julien est de nature ami du labeur, φιλόπονος ὢν φύσει[4]. Il en veut sa part; il la lui faut plus large que celle de tout autre. Sa joie n'est pas d'être celui qui possède plus que les siens d'argent et d'or. Désireux d'assurer la félicité de sujets qu'il aime, il est plein d'attentions pour les armées qui les protègent et les défendent, φιλόπολις καὶ φιλοστρατιώτης[5], φιλοπολίτης καὶ φιλοστρατιώτης[6].

Les rois, chez le vieil Homère, étaient ποίμενες λαῶν, « pasteurs des peuples ». Cette comparaison du souverain avec le berger diligent reste populaire à travers les siècles. On la reprend, la développe, la paraphrase. Socrate lui-même, peut-être, l'avait mise en œuvre. L'amplification en était facile. Si le roi est le berger, les soldats sont les chiens de garde[7]. Il faut veiller à ce qu'ils restent de bons et fidèles serviteurs, qui ne dépensent leur force qu'à lutter contre les loups et les animaux ravisseurs, mais dont les instincts carnassiers doivent être contenus. Ne voit-on pas quelquefois qu'ils s'en prennent aux brebis qu'ils devraient défendre[8]? La faute en est, au reste, au maître qui ne les nourrit pas. Veut-on d'eux de louables services? Qu'ils ne manquent pas du nécessaire[9]. Mais aussi qu'on les accoutume à la peine, qu'on ne les laisse point s'abandonner à la mollesse. Qu'on soit inflexible sur le chapitre de l'obéissance; que le roi les entraîne par son exemple, que, tout le premier, il leur soit un modèle de force d'âme et d'énergie active, quand il y a lieu d'en montrer[10]. La concordance entre Dion et Julien est com-

1. Dion, I, 17.
2. Julien, 86 a.
3. Dion, I, 21; cf. 3, 62 sq.
4. Julien, II, 86 c.
5. Dion, I, 28.
6. Julien, II, 86 d.
7. Dion, I, 28; Julien, II, 86 d.
8. Dion, I, 28. Cf. Julien, II, 87 a, 88 b.
9. Dion, I, 28; Julien, II, 88 a.
10. Dion, I, 28; Julien, II, 87 a.

plète : elle va souvent jusqu'à l'identité des termes et des expressions. Sans nous attarder en de fastidieux rapprochements, bornons-nous à confronter deux passages. « C'est vraiment, dit l'empereur, un spectacle ravissant pour le soldat à la peine, que celui d'un général qui prend sa grande part des travaux qu'il doit accomplir[1]. » Ne dirait-on pas le propre écho des mots du sophiste : « Est-il spectacle plus auguste que celui d'un roi généreux, ami du labeur[2]? »

Le bon souverain ne cherchera pas dans la contemplation d'une phalange bien disposée pour le combat, dans la vue des javelots étincelants et le fracas guerrier des buccins, une enfantine satisfaction d'amour-propre. Les troupes ne sont que l'instrument de sa puissance bienfaisante et de sa sollicitude pour ses peuples. Le bonheur, la sauvegarde de ceux qu'il gouverne, voilà son unique souci. Voir couler le sang lui fait horreur : combien plus le verser lui-même[3]! Son rôle n'est pas, répète Julien après Dion Chrysostome, de s'occuper en personne de la punition des crimes dont le châtiment est la mort; il ne lui sied pas de porter continuellement son armure. Telle la reine des abeilles qui, seule dans la ruche, n'a ni dard ni aiguillon[4].

D'ailleurs, si le roi, loin de demander aux hommes des leçons, doit en être une vivante pour eux, c'est qu'il trouve la règle de sa conduite dans l'imitation et le service des plus hautes divinités. Philanthrope, équitable, juste, les dieux le protègent; il atteint un âge avancé. Les bénédictions de ses sujets sont entendues des habitants de l'Olympe qui, après l'avoir comblé de biens et de prospérités ici-bas, « le recevront dans leurs chœurs, lui donneront place à leurs festins, répandront sa gloire parmi tous les mortels, quand la fatalité l'aura fait succomber aux chances incurables de la vie[5]. »

Reconnaissons-le. La collation de tant de morceaux incontestablement analogues conduit certainement le lecteur à la conviction grandissante d'une relation de maître à disciple entre les deux écrivains. Ne résulterait-elle pas cependant d'une illusion fréquente chez le philologue, toujours enclin à conclure, sous l'impression de tant de similitudes, par le fameux sophisme : *post hoc, ergo propter hoc* ou plutôt *ex hoc?* Soumettons nos textes à une nouvelle analyse, scrupuleuse, serrée.

Julien, on l'a vu, comme Dion, nous offre l'écho d'une conversation de Socrate sur le roi de Perse. Mais — qu'on le remarque — c'est un simple écho. Ce n'est pas, comme chez le sophiste de Pruse, un dialogue en forme, dans la manière consacrée des socratiques. Qu'il se souvienne du morceau de Dion, rien d'improbable. Qu'il l'imite, rien de moins sûr. En tout cas, il y ajoute. Après avoir peint, dans les mêmes termes

1. Dion, I, 24.
2. Julien, II, 88 a.
3. Dion, 4, 82 sqq.
4. Julien, II, 89 d.
5. Dion, 1, 35 sq.; 4, 51; Julien, II, 90 a, 100 d; Dion, 2, 78.

ou avec des différences si peu sensibles qu'elles ne méritent pas mention, l'éclat de la puissance et les entreprises aussi orgueilleuses que follement hardies du grand Roi, il nous le montre « prenant les îles d'un coup de filet, brûlant mille talents d'encens dans un sacrifice ». C'est une allusion à l'histoire de Datis, un des lieutenants de Darius. Chargé par le roi de se saisir de tous les Érétriens et de tous les Athéniens, il devait former de tous ses soldats, se tenant par la main, une sorte de filet qui capturât tous les Érétriens. L'anecdote ne se rencontre pas chez Dion Chrysostome. Qui plus est, nous en connaissons la source. Hérodote en dit un mot; mais il met aussi au compte de Datis la dépense de trois cents talents d'encens, brûlés sur l'autel d'Apollon Délien. Julien ne le suit pas sur ce dernier point. Il a dû puiser ailleurs. Or Platon rapporte de Xerxès, deux fois, ce même trait, au chapitre dixième du *Ménexène* et au troisième livre des *Lois*[2]. La réminiscence chez Julien, n'est guère douteuse.

D'autre part, la réprobation dans laquelle Socrate englobe les conquérants ne fait point de distinction entre le tout-puissant monarque et le simple stratège des Grecs. N'y aurait-il pas là un emprunt aux premiers cyniques, voire au fondateur de la secte, à Antisthène? Disciple de Gorgias, il s'était mis à l'école de Socrate et criblait d'épigrammes ses anciens maîtres dans son *Archelaos*. Il était homme à railler le vide de leurs δόξαι. Aristocrate, il faisait, dans son *Politique*, le procès des chefs de la démocratie athénienne. Les stratèges pouvaient avoir été ses victimes. Un petit nombre échappait seulement à la condamnation, πλὴν σφόδρα ὀλίγων, dit Julien; or l'expression μετ' ὀλίγων ἀνθρώπων était de celles qu'affectionnait Antisthène, pour qui, sauf exceptions bien rares, l'humanité ne comptait que des insensés. On ne saurait, certes, aller, pour autant, jusqu'à nier catégoriquement que Julien ne se souvienne ici de Dion, avec lequel il se retrouve tout à fait d'accord pour proclamer que le jugement de Socrate est « confirmé par la foule des hommes sages et vertueux ». Il n'en reste pas moins qu'il ne recourt au sophiste-philosophe que de façon très indépendante et y ajoute très librement.

L'origine de ces additions est-elle dans les écrits des plus anciens cyniques? Si d'autres indices confirmaient ces premières inductions, l'hypothèse gagnerait aussitôt en force et en valeur. La critique allemande a cru en trouver en abondance. « Il n'y a, dit Julien, qu'une vertu, la même pour tous; elle a ses racines dans l'âme, la rend heureuse, reine souveraine, apte à la conduite des États ou des armées, magnanime, vraiment riche. » Maxime stoïcienne qu'on rencontre dans Zénon. Vertu est symbole de bonheur, de félicité, de fortune. Cette doctrine, probablement, le Portique la tenait des leçons des socratiques les plus anciens, l'interprétant dans le sens exclusif que les disciples d'Antisthène lui avaient imposé. N'y a-t-il pas un reflet de leurs enseignements dans

1. Hérodote, VI, 94.
2. Platon, *Ménexène*, chap. X; *Lois*, 698 D.

un passage des *Mémorables*[1]? Vertu et Science y apparaissent une fois de plus comme identiques. Comme telles, et au même titre, elles sont indispensables à tout homme, qu'il soit stratège ou médecin ou professe tout autre art. Le choix des foules ne saurait rien atténuer de l'inéluctable nécessité de les posséder pour vraiment y réussir.

Allons plus avant. Souvent le vulgaire admire, envie les rois pour leur opulence. Mais qu'est-ce que la véritable richesse, πλουσίαν γ' ἀληθῶς? C'est encore la vertu, répétait Julien, commentant un vers d'Homère que nous avons cité. La ressemblance de cette assertion est grande avec les propos que tient Antisthène dans le banquet de Xénophon. « Les hommes, affirme-t-il, n'ont pas leur richesse ou leur pauvreté dans leurs maisons, mais dans leurs âmes. Bien des particuliers, avec une grande fortune, se croient si pauvres qu'ils bravent tous les travaux, tous les dangers pour acquérir plus encore. Je sais des frères qui ont hérité par portions égales, dont l'un a le nécessaire et même le superflu, tandis que l'autre manque de tout. Pour ma part, ce que je possède est si considérable qu'il me reste du superflu... Et loin d'être avare de mon opulence, je la montre à tous mes amis, je partage avec qui veut les richesses de mon âme[2]. » Et d'où viendrait à Julien sa définition de la vraie noblesse, dont nous ne voyons pas de parallèle exprès chez Dion, au moins dans les Π. βασιλείας? Antisthène ne devait-il pas attacher d'autant plus de prix à démontrer que l'εὐγένεια n'est pas due à la chance d'une naissance illustre qu'on lui contestait à Athènes le droit de se proclamer citoyen autochtone? Que pouvait-il établir, sinon ce point précisément, dans son livre sur *la liberté et l'esclavage?*

Le roi lui-même ne saurait se targuer de noblesse, en dépit de son rang, s'il n'a en partage cette noblesse, la seule vraie, à laquelle le sang ne contribue point, parce qu'elle se confond avec la vertu. Paradoxe, cette opinion, pour le commun des hommes. Julien le sait; il en est fier. Déconcertante pour les ignorants, la vérité n'en est pas moins la vérité. Le consentement universel est inopérant, s'il prétend y contredire : οὔτε εἰ πάντες ἄνθρωποι... ὁμολόγοιεν συνελθόντες. Formule consacrée. Dion aussi l'utilise. L'expérience de la vie abat tous les masques dont s'abrite le vice dans les grandeurs ou l'or. L'œuvre juge l'homme. Phaéton est puni de son outrecuidance. Exemple traditionnel que celui-là, commun à l'empereur et au sophiste. Cliché encore, cliché d'école, cliché cynique, la progression qui suit. Les hommes se scandalisent de nos propos : étonnons-les par une témérité nouvelle. Non, le roi qui n'est pas vertueux n'est pas εὐγένης; il n'est pas même libre, ἐλεύθερος, pas même fort, ἰσχυρός. Dion développe le même thème. Mais Julien apporte des précisions qu'il omet. Il pourrait se piquer d'une ἀκρίβεια dont l'orateur de Pruse ne se vante point. La force n'est pas dans la vigueur du corps, ni dans la puissance matérielle et visible. Elle est intérieure à l'âme.

1. Xén., *Mém.*, III, 1, 4.
2. Xén., *Symp.*, ch. IV (trad. Talbot, I, p. 222).

Celui-là seul est fort qui, étant maître de soi, ἐγκράτης, dompte ses passions par la volonté. « La sagesse, écrit Zeller, pour Antisthène et son école, se confond entièrement avec la volonté droite, la force, l'empire sur soi et l'honnêteté[2]. » Le cynique, franc de tout besoin, de tout désir, méprisant toutes les jouissances que poursuivent les mortels, seul, a le droit de revendiquer pour soi la richesse, la liberté, la force. Fous et faibles les ambitieux, Phaéton, Tantale, Midas, Darès. Leurs mésaventures sont aussi édifiantes que persuasives.

Que conclure? Julien, certainement, suit une autorité. Il n'invente ni leçons ni exemples. Des écrivains antérieurs lui ont fourni tout l'essentiel. La critique allemande croit que, pour les découvrir, nous devons remonter assez haut dans l'histoire de la morale hellénique. Y eût-il philosophes pour se complaire davantage à étonner leurs contemporains par l'étrangeté de leur vie, la singularité de leurs propos, que les premiers cyniques? Y a-t-il identification plus conforme à l'esprit de la secte que la synonymie de richesse, noblesse, liberté, force, avec sagesse et vertu? Le caractère tranchant des affirmations est autrement marqué chez Julien que chez Dion. S'il se rencontre sans cesse avec ce dernier, sans cesse aussi il le complète, apporte des indications, des exemples, des traits qui font défaut dans les Π. βασιλείας. Ces oraisons, il ne les imite point. C'est à une source toute voisine de celle de l'orateur, qu'il va puiser. Peu à peu l'on s'assure que ce doit être à la même. Elle est de date très ancienne. Au surplus, ni l'un ni l'autre ne s'y asservissent. Ainsi Dion s'attache à démontrer que le bon roi est fort, et non le tyran, et cela en termes précis, tandis que, chez l'empereur, l'opposition n'est pas explicite. Au contraire, par moments, Julien semble reproduire tels quels des sorites, des enthymèmes familiers aux chefs de l'école. En tout cas, Julien ne dérive pas, du moins ne dérive pas exclusivement, de Dion Chrysostome.

Cette hypothèse d'un modèle commun, d'époque reculée, se confirme-t-elle si, de la partie, en quelque façon, purement critique et négative de la définition du véritable prince, nous passons au contenu positif du portrait moral que l'un et l'autre nous en ont offert? Les points de contact entre les œuvres sont ici plus nombreux encore et plus étroits. L'identité des idées s'accompagne souvent de celle des formules. Incontestablement, ce morceau, bien plus encore que le précédent, devait entraîner des lecteurs, même avertis, à affirmer une filiation du sophiste au César. On a pu dresser, par colonnes, textes pour textes, expressions pour expressions, un tableau minutieux de ces similitudes et parallélismes[2]. Pourtant, l'on sait avec quelle défiance il faut user de ces statistiques. La disposition graphique est aisément un trompe-l'œil. Elle conduit à des inductions, des certitudes apparentes qu'un examen plus sévère fait vite évanouir.

1. Zeller, *Phil. des Grecs* (trad. Boutroux, t. III, p. 284).
2. Fischer, *op. laud.*

Laissons de côté l'éloge des talents militaires de Constance. Dion a fait des devoirs du roi-soldat l'essentiel d'un de ses Π. βασιλείας[1]. Mais Julien n'avait besoin du secours de personne pour traiter d'un art où il était passé maître. Restons dans le domaine du moraliste, la vertu.

Elle se manifeste d'abord chez le roi par une exemplaire piété. Lieu commun, indubitablement. Toutefois le « locus » le plus usé peut se rajeunir par le coloris renouvelé. Sans féliciter Julien d'une originalité qu'il n'a pas, reconnaissons qu'il a tenté de sortir des banalités vagues, en s'aidant des enseignements précis de l'éthique stoïcienne.

Qu'entend-il par l'εὐσέβεια? Elle n'est pas seulement le respect du culte des dieux. « Non moins essentiel est un amour religieux, un sentiment tendre envers nos parents vivants ou morts, et encore la bienveillance pour nos frères, la vénération pour les dieux de la famille, la douceur, l'aménité à l'égard de nos serviteurs et des étrangers[2]. En un mot, c'est une vertu non moins humaine que divine; elle est à la fois fidélité aux pratiques rituelles ancestrales et charité envers nos proches et nos semblables.

C'est la doctrine même du Portique. « Les sages, pieux et religieux, n'ignorent pas ce que c'est que la religion et la piété; c'est pourquoi ils font des sacrifices et demeurent toujours dans leur pureté, ayant en horreur les crimes qu'on commet contre la Divinité; ce qui fait que la Divinité les aime et les chérit, comme saints et comme des personnes qui rendent ce qui est dû à Sa Majesté. Les sages seuls doivent être prêtres, étant capables de dire ce qu'il faut faire dans les sacrifices, dans l'édification des temples, dans les expiations et dans les choses agréables à Dieu. Ils avertissent qu'il faut, après Dieu, respecter ses parents et ses frères[3]. » Dion, dans le troisième Π. βασιλείας, décrivait, en termes semblables, la piété royale. Le prince est ami de la Divinité, qui l'estime et l'honore de sa confiance. Il a d'abord pour les dieux le respect le plus profond. Il ne se contente pas de les vénérer en paroles, il croit à leur être, à leur présence; il se convainc qu'il doit aux hommes sa sollicitude, parce qu'il sent celle des dieux s'étendre jusqu'à lui[4]. Nous sommes donc en pleine Stoa; Julien, enfin, lui est particulièrement fidèle quand il ajoute que la piété n'est qu'une partie de la vertu, parce qu'elle est fille de la justice[5].

Pieux, le prince ne l'est pas seulement envers les dieux, il l'est envers la loi. Nous avons vu avec quelle insistance nos deux auteurs voyaient dans le respect absolu de la loi la marque du roi vraiment conscient de ses devoirs et de son rôle. Après l'impiété, et peut-être au même rang, la *παρανομία* est, aux yeux du César panégyriste, le pire des crimes. C'est que la loi, dit-il, est aussi fille de Diké; c'est l'offrande sacrée et vrai-

1. Dion, 2.
2. Julien, II, 86a.
3. Diog. Laërte, VII, 119, 120.
4. Dion, 3, 51 sq.
5. Julien, II, 70d.

ment digne du souverain dieu. Jamais homme doué de raison ne la dédaignera, ne la foulera aux pieds[1]. Qui l'honore et la maintient, déclarait Dion dans le premier Π. βασιλείας, ne se permet rien qui lui soit contraire, est non seulement respectueux d'elle, mais est pieux, vraiment réglé. Quiconque, au contraire, autant qu'il dépend de lui, la détruit, l'enfreint, l'ignore, vit dans le dérèglement, le désordre. Il en est des particuliers comme de ceux qui ont part au gouvernement de l'État, bien que, venant du maître, tout manquement soit de bien plus de conséquence et autrement sensible[2]. C'est que la loi est reine des rois, souveraine des souverains. Même conception chez Dion, avant Julien. Pour tous les deux elle est une norme, un étalon auquel rapporter notre conduite[3]. Et c'est bien ici la loi telle que la définissent les stoïciens. Dion dit expressément dans la section qui précède le morceau plus haut cité, qu'il serait beau de chanter la splendeur de l'univers, dans sa démarche bienheureuse, gouverné, conduit par la Providence[4]. La loi à laquelle le monde obéit, c'est la Raison universelle qui pénètre, régit le Grand Tout. Doctrine bien connue du Portique que la sagesse, par quelque vertu qu'elle se manifeste, n'est jamais, en son fond, que la soumission volontaire à l'ordre du cosmos. Zeus lui-même, sage des sages, juste des justes, la suit et la veut.

Toutes ces vertus, le roi a le devoir de les pratiquer. Mais tous les mortels y sont astreints. En est-il qui lui soient plus particulièrement propres? Oui, répondent Dion et Julien. Il lui faut, pour bien remplir sa charge, être d'abord, de tous ici-bas, le plus laborieux, ne jamais reculer devant la peine, si rude qu'elle apparaisse. Il ne connaîtra ni mollesse, ni paresse, ni lâcheté. Vieille doctrine du Portique encore. L'effort, c'est la vertu même. Aussi le prince est-il, pour nos deux écrivains, φιλόπονος, ἐπίπονος. Naturellement, il aura le courage du guerrier; il sera πολεμικός, ἀνδρεῖος. Il donnera à ses troupes l'exemple de l'endurance et de l'intrépidité. Mais s'il est ferme devant le danger dans le combat, il aimera surtout la paix bienfaitrice des peuples. Il saura maintenir ses soldats dans le devoir, « engarder » les chiens de dévorer les brebis. Il est εἰρηνικός. Inutile d'entrer dans le détail. On reconnaît ici des idées stoïciennes. Héraklès est le héros par excellence, parce que, de tous, il a été le plus audacieux devant le péril, le plus indomptable au labeur. Et quand, ailleurs, Dion chantait les louanges du Zeus de Phidias, quand il commentait un à un tous les *cognomina* du dieu, c'était de l'épithète εἰρηνικός qu'il lui faisait surtout un titre de gloire.

Conclurons-nous de là que Dion et Julien suivent une même source? Si c'est vrai, ils en modifient l'ordre. Chez Dion le souverain idéal est φιλόπονος, puis φιλότιμος, πολεμικός, εἰρηνικός. Chez l'empereur l'ἀνδρεία passe

1. Julien, II, 89 d.
2. Dion, I, 43.
3. Julien, II, 93 a; Dion, 67, 7.
4. Dion, I, 42.

d'abord. Lequel conservait l'ordre des matières du modèle? Julien le bouleversait-il pour mettre en plus de relief les qualités du chef d'armée qui, pour un soldat, devaient primer les autres? Problème curieux, mais sans solution certaine. Peut-être enfin quelque auteur plus ancien leur offrait-il, poussée dans le détail, cette similitude du roi et du berger qu'ils développent tous deux longuement. Elle présente çà et là des variantes. L'allure en est nettement socratique. On sait qu'elle se trouvait dans Antisthène. Rien d'impossible à ce que l'un et l'autre soient allés l'y chercher; mais rien d'impossible non plus à ce que Julien ait été la prendre chez Dion Chrysostome. En toute sincérité, nous n'oserions rien affirmer sur aucun point.

Même incertitude, au vrai, en ce qui touche la comparaison du prince parfait avec Zeus et Hélios. Elle est, sous l'empire, on ne peut plus répandue; des influences orientales aident à sa diffusion. Elle est chez Plutarque, Thémistius, Libanius, les Pythagoro-Stoïciens, tels qu'Ecphantos[1]. Les cyniques, déjà, disaient, au témoignage de Diogène Laërte, que les rois sont les images des dieux[2]. Le bon roi prend aussi Hélios pour modèle; il en imite la sollicitude à l'endroit des hommes. Vieille idée, tout à fait dans la tradition socratique, chère à Xénophon, qui l'amplifie à deux occasions au moins, dans la *Cyropédie* et dans les *Mémorables*[3]. Les Stoïciens en usaient, Thémistius le dit expressément. On la signale chez Chrysippe et Cléanthe[4]. Au fond, c'est maintenant un lieu commun. Bien fin qui dirait à qui Dion et Julien ont été l'emprunter directement.

De tout ceci, à notre avis, il reste acquis que le sophiste, comme le César, est profondément imprégné d'idées stoïciennes. La relation qui les unit est-elle celle de modèle à imitateur? Oui et non. Julien ne pouvait pas ne pas connaître les Π. βασιλείας. Mais il ne les a pas copiés. Il en a été influencé, très fortement, mais sans, pour cela, s'interdire de puiser ailleurs, dans ses immenses lectures et sa merveilleuse mémoire. A-t-il parallèlement recouru à une source à laquelle Dion, le premier, était redevable? Il y a lieu de le croire. Il ne s'y attache pas strictement, non plus que l'orateur de Pruse ne s'y était asservi. Cette source doit être *partiellement* un dialogue socratique. Était-ce une œuvre perdue d'Antisthène? Il se peut; quelques indices porteraient à le penser. L'introduction en serait cette conversation de Socrate avec un interlocuteur anonyme que Dion rapporte avec détails. Mais la suite en provient-elle? Rien ne le prouve. Il y a bien, chez Julien, le sorite : qui n'a point la vertu n'est ni sage, ni riche, ni noble, ni fort, ni libre. Mais si l'idée est bien cynique, la forme ne l'est pas. Les propos qu'on nous rapporte d'Antisthène ou de Diogène ont une saveur d'ironie, une brusquerie de

1. Stob., *Flor.*, Mein,, 47, 22.
2. Diog. Laërte, VII, 50.
3. Xén., *Cyrop.*, VII, 2, 29; *Memor.*, IV, 3, 8.
4. Thémistius, II, 27 c.

tour, une étrangeté d'allure que cet honnête morceau oratoire, avec sa gradation régulière, ne reflète pas, même de loin. En réalité, Dion et Julien n'ont pas mis à contribution une source unique. Les critiques allemands qui en ont créé l'hypothèse avouent qu'elle devait être composite[1]. Pourquoi ne seraient-ce point les Π. βασιλείας et le *Panégyrique de Constance* qui seraient eux-mêmes des œuvres composites? Supposerait-on, parce que des idées analogues se rencontreraient chez Pline le Jeune dans son éloge de Trajan, qu'il avait sous les yeux les mêmes livres que Dion ou Julien?

Au fond, il reste à retenir que, dans sa théorie de la morale du prince, Dion est l'écho des doctrines, des prédications des cyniques, comme Julien, du reste. Il l'est encore sur un autre point. Cette fois, comme d'ailleurs dans ce qui précède, le langage qu'il tient est aussi bien celui des disciples d'Antisthène que celui de la Stoa. Le quatrième Π. βασιλείας, que le discours ait été ou non, selon les hypothèses assez plausibles de V. Arnim, prononcé à l'occasion de la fête du génius de Trajan, roule sur le δαίμων impérial. Cette question des génies occupe une place très importante dans l'éthique psychologique des deux écoles stoïcienne et cynique. L'ayant déjà traitée, nous n'y reviendrons que pour mémoire. On sait déjà qu'en dépit des apparences, la doctrine de l'orateur est du stoïcisme le plus orthodoxe. Pareillement l'imitation de Zeus, le roi parfait, dont nous avons amplement déjà entretenu nos lecteurs. La morale du prince, si l'on veut résumer ce qu'elle est, n'est au fond que la morale de l'individu. Le champ où elle s'exerce est plus vaste, mais c'est toujours la même leçon. Pour être roi, il faut d'abord être un sage, le sage seul étant roi. Il faut être un sage au sens du stoïcisme et du cynisme, puisque hors de la secte il n'y a point de salut.

Sujet de l'empereur, Dion est encore citoyen de Pruse. Il a même reçu le droit de cité dans d'autres villes de la Bithynie et de l'Asie Mineure. A ce titre il en a, plus d'une fois, harangué les populations, et son éloquence s'est fait entendre et applaudir depuis sa patrie et sa ville natale, jusqu'à Tarse, jusqu'à Rhodes. Nous ne le suivrons pas dans le détail des conseils de sagesse, de modération, de modestie, de concorde et de dignité qu'il dispense à tous au travers de ses voyages. Ce serait, en bien des cas, répéter ce que, cent fois déjà, nous avons dit. Les hommes, en société, restent des hommes, et le devoir, pour chacun d'eux, ne change pas. Groupés, ils forment comme un seul homme à plusieurs têtes. Mais, cependant, des devoirs nouveaux les obligent. Il y a un idéal de la république vers lequel ils doivent tendre. Cet idéal, c'est le *Borysthenitikos*[2]

1. Fischer, *op. l.*
2. Dion, 36; 29-31. Le texte de ce morceau est malheureusement si mutilé qu'il est impossible d'en proposer une lecture tout à fait certaine. Les corrections de Reiske, Empérius, celles surtout de Bruns qui (*op. laud.*, pp. 14-17) le remanie avec son audace coutumière, ne l'améliorent guère. Oserions-nous en proposer une qui a au moins,

qui nous le fait connaître, en deux comparaisons qui valent d'être analysées de près. C'est le cosmos qui le fournit, il est tout entier stoïcien.

Les maîtres qualifient l'univers tantôt d' « animal », tantôt de « cité ». Ce n'est pas qu'ils soient en désaccord avec eux-mêmes. Les deux couples κόσμος-ζῷον, κόσμος-πόλις ne sont pas interchangeables, ne s'appliquent pas au monde simultanément. Le monde n'est un animal qu'avant la διακόσμησις. L'image de la cité ne vaut que cette dernière phase de l'évolution accomplie. Tâchons de notre mieux à rendre clair et intelligible un langage embarrassé, obscur.

Il est très important, d'abord, de donner tout leur prix aux restrictions, aux réserves que Dion a jugées indispensables. Le cosmos n'est pas proprement, pleinement, une cité. Il ne l'est qu'en un certain sens, dans une certaine mesure, ἁμηγεπῇ. Pourquoi? Et, avant tout, que signifie le mot *cité?*

La cité, c'est la foule des hommes qui habitent le même lieu, se gouvernent par les mêmes lois. Il est, par là, évident que cette appellation ne convient point à ces prétendues cités, ramas de mortels privés de raison et qui vivent sans lois. Le poète eût, à tort, parlé de Ninive comme d'une cité. La folie y était souveraine et maîtresse. L'homme n'est homme que par la raison. La cité n'est point une cité, si elle n'a point de lois[1]. — La loi sert bien mieux les villes que les murailles. On a souvent vu subsister des cités qui n'avaient point d'enceinte. On ne fonde point, au contraire, de cités sans lois[2]. — Les nomades de Scythie n'ont ni maisons, ni plantations, ni semailles. Pourtant, ils se gouvernent (πολιτεύεσθαι) avec justice et selon la loi. Où manque la loi, l'homme vit mal; il est bien plus cruel, bien plus sauvage que les fauves. Mauvais juges, mauvaises lois, mauvais magistrats, malheur pour les hommes; injustice, querelles, violences, impiété[3]. — N'admirons point les cités pour le nombre de leurs habitants, la beauté de leurs édifices, mais bien pour l'excellence et vertu de leurs lois[4].

Voici maintenant le tableau de la cité idéale : Peut-être demandera-t-on si, lorsque les magistrats et les chefs d'une république sont des hommes de sens, des sages; quand le reste du peuple se règle par leurs avis, obéit aux lois, à la raison, on doit, à considérer ceux qui la régis-

croyons-nous, le mérite de respecter, le plus qu'il est possible, la tradition des mss.? Τὸ μὲν δὴ τῆς πόλεως οὕτως; ἔφην, δεῖ ἀκούειν ὡς οὐκ ἄντικρυς [τῶν ἡμετέρων] (qui a dû tomber à cause du voisinage de ἥμερον) ἥμερον ζῷον τὸν κόσμον ἀποφαινομένων ἢ πόλιν (ἐναντίον γὰρ [ἂν] ὑπῆρχε τοῦτο τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῆς πόλεως, ὥσπερ οὖν εἶπον, σύστημα ἀνθρώπων ὁρίσαντι (conj. de Selden) ·ἅμα τε οὐκ ἦν ἴσως πρέπον οὐδὲ πιθανὸν κυρίως εἰπόντας εἶναι τὸν κόσμον ζῷον, ἔπειτα φάσκειν ὡς ἔστι πόλις κ. τ. λ. Les mss lisent : τῶν ἡμέρον ζῷον τὸν κόσμον ἀποφαινομένων ἢ πόλιν. Le Meermannianus porte τῶν ἡμέρων τὸν κόσμον ἀποφαινομένων πόλιν. Malgré l'autorité de ce dernier codex, il est difficile d'en admettre la leçon, qui a tout l'air d'une correction au texte de la vulgate dont nous nous efforçons, on le voit, de nous tenir au plus près.

1. Dion, 36, 20.
2. Dion, 76, 2.
3. Dion, 69, 6.
4. Dion, 79, 1.

sent, parler d'une cité sage, pourvue de bonnes lois, d'une cité véritable enfin. De même on peut parler d'un chœur de musique quand, le coryphée étant un musicien, tous le suivent en un parfait ensemble, sans qu'aucun commette le moins du monde, même d'une manière imperceptible, rien qui heurte la mélodie. Or, une cité parfaite, composée seulement de citoyens parfaits, nul n'en connut dans le passé parmi les hommes, ni n'en connaîtra dans l'avenir. Il n'y en a qu'une, celle des dieux bienheureux. Elle a son siège dans le ciel; elle n'est point immobile ou oisive, mais pleine de force au contraire et d'activité. Elle a les dieux pour guides et pour chefs; querelle, injustice en sont bannies. Il est dans l'ordre, en effet, qu'il n'y ait jamais parmi les dieux ni inégalité ni querelle, ni de leur fait, ni de celui d'autres êtres qui les surpassent en puissance. Ils accomplissent leur œuvre sans obstacle, en toute amitié, en communion mutuelle. Chacun de ces êtres sublimes suit sa voie, loin qu'il erre sans plan, sans pensée. Il participe à un chœur bienheureux où règnent l'intelligence, la raison les plus élevées, tandis que le reste du cortège se laisse emporter par le mouvement commun, dans l'effort d'une seule pensée, d'un seul élan qui animent le ciel entier. Telle est la république ou, si l'on veut, la cité qu'on doit vraiment dire heureuse d'un pur bonheur. Elle est la communauté des dieux. Veut-on y faire entrer tous les êtres doués de raison, y compter les hommes à côté des dieux? On le peut, sans doute, mais c'est dire que des enfants sont, dans une ville, concitoyens des hommes faits. Si on les range au nombre des citoyens, ce n'est qu'en vertu de leur naissance, mais non parce qu'ils ont la raison, ou exercent les droits civiques, ou ont part aux lois; ils ne sauraient les comprendre. Il n'y a nulle part, ici-bas, aucune république qui ne soit pleine de défauts ou ne soit méprisable auprès de cette cité des immortels aux lois bienheureuses, au gouvernement irréprochable, impeccable. Toutefois on peut demander à quelques-unes d'entre elles l'exemple d'un état qui, en comparaison des cités absolument corrompues, soit relativement une bonne république. De même, au milieu d'hommes grièvement malades, le plus sain est encore celui qui est le moins gravement atteint[1].

Résumée, la pensée semble se réduire essentiellement à ceci. Point de πόλις que n'y règnent la raison et la loi. Absolument, le nom ne convient qu'à une réunion de raisons parfaites, à une cité de dieux. Les hommes ne peuvent passer pour citoyens de la cité universelle que parce qu'ils sont, eux aussi, doués de raison; mais leur raison est faible, chancelante, inférieure.

On a cru longtemps qu'en tout ce qui précède, Dion était l'écho fidèle de Platon, du seul Platon. Des analogies de style, des formules, des tours de phrase, réminiscences manifestes, paraissent autoriser cette opinion. Qui plus est, l'allure de cette première partie du *Borysthenitticos* est, en

1. Dion, 36, 22-24.

apparence, toute socratique. L'objet en est la position d'une définition. Il est indispensable d'établir ce qu'est la chose dont on se propose de traiter. Notre premier devoir, c'est de nous former une idée nette de l'objet de notre entretien. C'est par là précisément que vous pénétrerez quelle en est la nature. La plupart des hommes savent, à la vérité, le nom de chaque chose; la chose même, ils l'ignorent. Les habiles vont jusqu'à la signification des termes qu'ils emploient. Quiconque parle grec prononce le mot ἄνθρωπος. Demandez le sens du mot, je veux dire quel être il représente et en quoi cet être ne ressemble à aucun autre, c'est un silence impuissant. Ou bien votre interlocuteur se borne à se montrer du doigt lui-même ou son voisin, à la mode des Barbares[1]. — « En toute chose, mon enfant, dit Socrate à Phèdre, il n'y a qu'une manière de commencer quand on veut discuter convenablement. Il faut bien comprendre l'objet de la discussion, faute de quoi l'on est condamné à s'égarer complètement. La plupart ne se doutent pas qu'ils ignorent l'essence des choses. Aussi, persuadés qu'ils la connaissent, ils ne s'entendent pas au début de la discussion et, à mesure qu'ils avancent, ils en arrivent naturellement à n'être d'accord ni avec eux-mêmes ni avec les autres. Évitons, toi et moi, ce que nous reprochons à autrui[2]. » Le parallélisme des deux morceaux est frappant. Binder a toute raison de le mettre en lumière, sans parler d'analogies avec le *Ménon* et le *Théétète*, toutes simples d'ailleurs, puisqu'il s'agit là du fondement essentiel de la dialectique.

Mais la ressemblance s'arrête ici. On attendrait l'examen successif et critique des différentes définitions possibles de l'homme et du cosmos. Socrate procéderait ainsi pour aboutir finalement à découvrir et formuler la sienne. Dion est plus pressé. Le problème, il le suppose discuté, résolu. Sans autre préambule, il définit l'homme « un animal mortel, doué de raison ». Définition stoïcienne courante en son temps. C'est celle d'Épictète; celle, ou peu s'en faut, que Sextus Empiricus attribue à la Stoa[3].

De même, la définition de la cité : πόλις πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταὐτῷ κατοικούντων ὑπὸ νόμου διοικούμενον. Ouvrons le recueil des Ὅροι attribués à Platon. La πόλις c'est : πλῆθος ἀνθρώπων κοίνοις δόγμασι χρωμένων ou πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμον τὸν αὐτὸν ὄντων, ou κοινωνία πλήθους εὔνομος[4]. Dira-t-on que si le sophiste feuilleta les ὅροι ou s'il emprunta à d'autres qui y avaient puisé, c'est justement la preuve que, comme on l'a dit, tout est platonicien dans cette section du *Borysthenitikos*? Nul doute que si c'est directement qu'il les mit à contribution et sans interposition d'aucune auto-

1. Dion, 36, 18.
2. Platon, *Phèdre*, 237 B. Cf. *Ménon*, 71 B; *Théét.*, 208 C. Sur ces parallélismes, v. Binder, *op. laud.*, pp. 18 sq.
3. Dion, 36, 19. Cf. Épict., II, 9, 2; III, 1, 25 (voy. Bonhöffer, I, 29, II, 26 et 52 adn., 31). Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 269 sqq.
4. Ὅροι, 415 C; 413a (Sur ce recueil, v. Zeller, *P. d. Gr.*, II, 1³, 483, et Christ., *Gr. Lit.* éd. 2, p. 700).

rité intermédiaire, il n'en ait admis, sans restriction, l'authenticité. Mais il importe peu. Il devait remarquer surtout, comme les autres stoïciens, la conformité des ὅροι et des traditionnelles leçons du Portique. Accord qui, pour les modernes, s'explique le plus aisément du monde, s'il est vrai, comme il semble, que le recueil soit une compilation composite, où se sont glissées nombre de définitions que n'aurait pas désavouées la Stoa, celle de Dieu notamment et celle de la piété. Rien de surprenant dès lors si, aux définitions tirées des ὅροι, succède la distinction fondamentale des deux πόλεις. L'une, celle du ciel, mérite seule ce nom; l'autre, la cité humaine, n'en est pas vraiment digne. La cité parfaite est un idéal, comme le δῆμος parfait qui est le règne de la loi parmi les hommes réunis en société. Chrysippe et les anciens stoïciens professaient déjà cette doctrine. La πόλις n'est proprement que le ciel. Ici-bas, le nom ne s'applique plus. Nous nous en servons, sans doute; mais nos cités ne sont pas des cités. Le sage ne saurait, même banni de sa ville, se regarder comme un exilé. Il ne pourrait être rejeté hors du sein d'une cité qui n'en est pas une. Voilà ce que nous apprennent Cicéron, Dion, Clément d'Alexandrie[1].

Pourquoi maintenant cette cité céleste est-elle seule la cité parfaite? Répondre qu'étant la république des dieux, elle ne peut être qu'admirable et complète en tout, ce n'est pas répondre. Quelque forte que soit l'influence des idées du vulgaire sur la supériorité nécessaire des immortels, il est à présumer qu'un philosophe, eût-il, comme Dion, des tendresses pour la sophistique, ne se contenterait pas d'une aussi générale et vague banalité. Le *Borysthenitícos* est parfaitement clair et précis. Ces dieux, ce sont les astres. Et l'on a vu qu'il n'est point de domaine où la loi soit aussi absolument souveraine. Leur cours est réglé. Nul ne dévie jamais de la route que lui assigne le créateur. C'est là un lieu commun, un cliché de la prédication stoïcienne.

On comprend désormais sans peine en quoi le monde est une cité, en quoi aussi l'expression ne lui convient point sans réserves. Si le cosmos ne renfermait que le ciel, c'est-à-dire la cité des dieux, il serait pleinement une république. Mais, dans son unité, il est divers. Les dieux font une place aux hommes à côté d'eux. Cette place n'est pas à l'honneur des mortels. Ils ne gouvernent ni ne dirigent. Les enfants des citoyens n'exercent point les droits civiques. Mais le cosmos n'en est pas moins une πόλις. L'essentiel, dans une cité, c'est que le pouvoir, l'autorité, soient aux mains des sages[2]. S'ils sont les maîtres, ils font régner la loi. Ils sont, eux, ἄρχοντες καὶ προεστῶτες φρόνιμοι. Ainsi, le monde embrasse tous les êtres raisonnables, qu'ils possèdent la sagesse à des degrés différents ou égaux. Pris en bloc, ils n'en sont pas moins toujours πᾶν τὸ λογικόν. Ainsi

1. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 26, p. 642, Pott.; Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 103, 9 W. (Arnim, *Frgm.*, III, p. 80, 81, cite sur la même ligne les textes de Clém., III, 327, de Stob., III, 328, Dion, 36, 20.) On peut encore en rapprocher Cicéron, *De Rep.*, VI, 13.
2. Dion, 36, 31.

encore, le monde est σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων, comme la cité des hommes est σύστημα ἀνθρώπων[1]. Ce terme de σύστημα est à lui seul la preuve la plus certaine de l'orthodoxie stoïcienne de Dion.

Sa pensée est dominée par l'idée de l'harmonie, de la concorde. En les prêchant à ses auditeurs, il les invite à rapprocher le plus possible la cité humaine de la cité divine. Ce sera là, à la fois, *vivere convenienter* et ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ. Généreuse ambition qui doit être celle des sages, qu'ils vivent seuls, ou qu'ils régissent en monarque de vastes États, ou enfin qu'ils participent au gouvernement de la république dont ils sont les citoyens. Ainsi se résume pour Dion, comme pour Épictète, l'éthique sociale stoïco-cynique, comme se résumait l'éthique individuelle de chacun des hommes.

1. Stob., *Ecl.*, I, p. 184, 8 W. (V. Arnim, *Frgm.*, II, 627.) Arius Didymus ds Eusèbe, *Praep. Ev.*, XV, 15, p. 317, 6 (Diels, *Dox.*, 464 sq.). (V. Arnim, *op. laud.*, 527.) Cf. Dion, 36, 30.

Conclusion.

Concluons maintenant cette trop longue étude de la philosophie comme de la morale dionéenne. Le grand mérite, assurément, n'en est pas l'originalité. Dion est un tard venu à la philosophie. Il s'est converti à une vie sévère, a aimé les épreuves que lui imposait la fortune et demandé aux sages la force de devenir meilleur et de quoi rendre meilleurs ses frères en humanité. Rien, certes, ne nous autorise à dire que sa conversion n'ait point été sincère. Mais on ne change pas la nature de son esprit, en se faisant apôtre de la vertu. On la prêche selon ses moyens. Dion n'est pas un penseur puissant. On ne l'imagine pas, comme un Marc-Aurèle, rentrant chaque soir en lui-même et pratiquant, avec une exactitude que Sénèque même n'a peut-être pas connue, l'examen quotidien de sa conscience. Il admire, comme le philosophe couronné, l'ordre, l'harmonie de l'univers; il conçoit que l'idéal est de les reproduire en son âme. Mais la méditation n'est pas assez concentrée, assez pénétrante pour qu'elles entrent, ces sublimes idées, jusqu'au plus profond de l'être et s'y incorporent. Il se sentirait moins loin peut-être d'Épictète; le rôle qu'il a choisi n'est pas sans analogie avec celui du maître d'Arrien. Mais il lui manque, cette fois, cette attention à soi-même et aux autres, toujours en éveil et qui prévoit tous les cas, toutes les difficultés, pour les résoudre d'avance. Sermonnaire de talent, ce n'est ni un confesseur ni un directeur de conscience. On n'imagine point qu'il pût composer rien de pareil aux *Lettres à Lucilius*. A plus forte raison est-il incapable de repenser le Stoïcisme et le Cynisme pour son compte, et d'y innover quoi que ce soit. Il est l'écho, somme toute assez fidèle, des maîtres du cynisme et de la Stoa, de Posidonius avant tout. A cela se borne son talent, et par là il nous est précieux. Remercions-le de nous fournir d'utiles documents et goûtons aussi le charme, souvent exquis, de cette éloquence tantôt familière, tantôt grave, rarement sublime, toujours agréable.

Paris, 8 juin 1921.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE
DES PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS

I. Éditions de Dion :

Morel, Paris, 1604. — Reiske, Leipzig, 1784. — Empérius, Brunswick, 1844. — Dindorf, Leipzig, 1857. — V. Arnim, Berlin, 1893-1896. — G. de Budé, Leipzig, 1916-1919.

II. Travaux sur Dion et ses sources.

Nous ne mentionnons ici que les travaux qui se rapportent aux questions que nous avons nous-mêmes traitées en détail dans notre livre. On ne doutera pas que nous n'ayons eu entre les mains et constamment sous les yeux la *Littérature grecque* d'A. et M. Croiset, les études de Weil, les *Moralistes sous l'empire romain* de C. Martha, le *Griechische roman* et la *Psyché* d'Erwin Rohde, la *Philosophie der Griechen* d'Ed. Zeller (dont nous avons, suivant les cas, indiqué très exactement si nos références renvoyaient à la seconde, la troisième ou la quatrième édition), *les Penseurs grecs* de Gomperz, les travaux de Bréhier sur Philon et Chrysippe, les livres de Villeneuve sur Perse, de Colardeau sur Épictète, de Chaignet sur Antisthène.

V. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlin, Weidmann, 1898.

Aghad, *Varronis ant. divin. libri; Fleckeisen Jarhb. Suppl.,* 24, pp. 1-220.

Arnold, *Quaestiones posidonianae,* Diss., 1903.

Altmann, *De Posidonio Timaei Platonis commentatore.* Diss., 1906.

Asmus, *Julian und Dion Chrysostomos,* Programme, 1895.

Badstübner, *Beiträge zur Erklärung der philosophischen Schriften Senecas* Programme, 1901.

Bayle, *Dictionnaire,* article *Diogène.*

Barner, *Comparantur inter se Graeci De regentium hominum virtutibus auctores,* Diss., 1889.

Bernays, *Lukian und die Kyniker,* Berlin, 1879.

Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae,* Leyde, 1810.

Barth, *Die Stoa,* Stuttgart, 1908.

Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa,* Diss., 1905.

Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* Berlin, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epiktet,* Berlin, 1894.

Breitung, *Leben des Dio Chrysostomus,* Programme, 1887.

Bruns, *De Schola Epicteti,* Kiel, 1897.

Bruns, *De Dione Chrysostomo et Aristotele, critica et exegetica,* Kiel, 1892. Recension de Praechter ds *Berliner Philologische Wochenschrift,* 1894, pp. 709 sqq.

Capelle, *De Cynicorum epistulis,* Diss., 1896.

Caspari, *De Cynicisqui fuerunt aetate imperatorum romanorum,* Programme, 1896.

Clausen, *De Dionis Chrysostomi Bethynicis quae vocantur orationibus quaestiones*, Diss., 1895.

Corssen, *De Posidonio Rhodio Ciceronis in Tusc. I et Somn. Scipionis auctore*, Diss., 1878.

Fischer, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, Diss., 1901.

Franz Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1896.

Dümmler, *Antisthenica*, Diss., 1882, réimprimé dans *Kleine Schriften*, vol. I, Leipzig, 1901.

Dümmler, *Akademika, Beiträge zur Litteraturgeschichte der Sokratischen Schulen*, 1889.

Ehemann, *Die XII Rede des Dion Chrysostomos*, Programme, 1895.

Geffken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig et Berlin, 1909.

Giesecke, *De Philosophorum veterum quae ad exsilium spectant sententiis*, Diss., 1891.

Hagen, *Quaestiones Dioneae*, Diss., 1887.

Hahn, *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes* (VI, VIII, IX, X), Diss., 1896.

Hense, *Teletis reliquiae*, 2e édition, Tübingen, 1909.

Helm, *Lukian und Menipp*, Leipzig, 1909.

Hirzel, *Untersuchungen z. Cicero's philosophischen Schriften*, 1877-1883.

Hirzel, *Der Dialog, ein litterarhistorischer Versuch*, vol. II, 1895, Leipzig.

Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*.

Krohn, *Sokrates und Xenophon*, Halle, 1875.

C. Martha, *Dionis philosophantis effigies*, Thèse latine, 1854.

Martini, *Lucubrationes Posidonianae*, ds *Philologisch-historische Beiträge für C. Wachsmuth*, 1897, pp. 155 sqq.

Martini, *Quaestiones Posidonianae*, ds *Leipziger Studien*, 17 (1896), pp. 338-402.

Edw. Müller, *De Posidonio Manilii auctore*, Diss., 1901.

Edw. Müller, *Étude sur Strabon*, ds *Philologus*, 62 (1903), pp. 71 sqq.

Reitzensein, *Poimandres*, 1904.

Riese, *L'idéal de Justice et de Bonheur des peuples du Nord dans la littérature grecque et latine*, trad. de l'allemand, Paris, 1885.

Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios*, Upsal et Leipzig, 1918.

Rush, *De Posidonio Lucretii auctore*, Diss., 1882.

Schaefer, *Quid Graeci de origine philosophiae a Barbaris ducenda existimaverint, secundum Laertii Diogenis proemium exponitur*, Diss., 1877.

Schmekel, *Mittlere Stoa*, Berlin, 1892.

Schmid, *Attizismus*, vol. I, 1887.

Schmid, Article *Dio Cocceianus*, dans *Pauly Wissowa Realencyklopädie*, sub verbo.

Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Litteratur*, 1903.

Sonny, *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, 1896.

Stich, *Drei Reden des Dio Chrysostomus zum ersten mal ins Deutsche ubertragen und erlaütert*, Programme, 1890.

Sudhaus, *Aetna*, édition avec commentaire, Leipzig, 1898.

Thomas, *Quaestiones Dioneae*, Diss., 1909.

P. Valette, *De Oenomao Cynico*, Thèse latine, Paris, 1908.

Weber, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, Diss., 1887, in extenso dans *Leipziger Studien*, vol. 10.

Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, Diss., 1896.

WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos,* 1891.
WENDLAND, *Philos' Schrift über die Vorsehung,* 1892.
WENDLAND, *Posidonius' Werk* περὶ θεῶν ds *Archiv. f. Geschichte der Philosophie,* 1888, pp. 208 sqq.
WENDLAND, *Philo und die Kynisch-Stoische Diatribe* dans *Wendland Kern, Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie,* 1895.
WENDLAND, *Die Hellenistisch-Römische Kultur,* Tübingue, 1912.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Vu et lu en Sorbonne,
le 16 juin 1921.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

FERD. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer.

LE RECTEUR,

PAUL APPELL.

BIBLIOGRAPHIE
DES PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS

I. Éditions de Dion :

Morel, Paris, 1604. — Reiske, Leipzig, 1784. — Empérius, Brunswick, 1844. — Dindorf, Leipzig, 1857. — V. Arnim, Berlin, 1893-1896. — G. de Budé, Leipzig, 1916-1919.

II. Travaux sur Dion et ses sources.

Nous ne mentionnons ici que les travaux qui se rapportent aux questions que nous avons nous-mêmes traitées en détail dans notre livre. On ne doutera pas que nous n'ayons eu entre les mains et constamment sous les yeux la *Littérature grecque* d'A. et M. Croiset, les études de Weil, les *Moralistes sous l'empire romain* de C. Martha, le *Griechische roman* et la *Psyché* d'Erwin Rohde, la *Philosophie der Griechen* d'Ed. Zeller (dont nous avons, suivant les cas, indiqué très exactement si nos références renvoyaient à la seconde, la troisième ou la quatrième édition), *les Penseurs grecs* de Gomperz, les travaux de Bréhier sur Philon et Chrysippe, les livres de Villeneuve sur Perse, de Colardeau sur Épictète, de Chaignet sur Antisthène.

V. Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlin, Weidmann, 1898.

Aghad, *Varronis ant. divin. libri; Fleckeisen Jarhb. Suppl.,* 24, pp. 1-220.

Arnold, *Quaestiones posidonianae,* Diss., 1903.

Altmann, *De Posidonio Timaei Platonis commentatore.* Diss., 1906.

Asmus, *Julian und Dion Chrysostomos,* Programme, 1895.

Badstübner, *Beiträge zur Erklärung der philosophischen Schriften Senecas* Programme, 1901.

Bayle, *Dictionnaire,* article *Diogène.*

Barner, *Comparantur inter se Graeci De regentium hominum virtutibus auctores,* Diss., 1889.

Bernays, *Lukian und die Kyniker,* Berlin, 1879.

Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae,* Leyde, 1810.

Barth, *Die Stoa,* Stuttgart, 1908.

Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa,* Diss., 1905.

Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa,* Berlin, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epiktet,* Berlin, 1894.

Breitung, *Leben des Dio Chrysostomus,* Programme, 1887.

Bruns, *De Schola Epicteti,* Kiel, 1897.

Bruns, *De Dione Chrysostomo et Aristotele, critica et exegetica,* Kiel, 1892. Recension de Praechter ds *Berliner Philologische Wochenschrift,* 1894, pp. 709 sqq.

Capelle, *De Cynicorum epistulis,* Diss., 1896.

Caspari, *De Cynicis qui fuerunt aetate imperatorum romanorum,* Programme, 1896.

Clausen, *De Dionis Chrysostomi Bethynicis quae vocantur orationibus quaestiones,* Diss., 1895.
Corssen, *De Posidonio Rhodio Ciceronis in Tusc. I et Somn. Scipionis auctore,* Diss., 1878.
Fischer, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, Diss., 1901.
Franz Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* 1896.
Dümmler, *Antisthenica,* Diss., 1882, réimprimé dans *Kleine Schrif ten,* vol. I, Leipzig, 1901.
Dümmler, *Akademika, Beiträge zur Litteraturgeschichte der Sokratischen Schulen,* 1889.
Ehemann, *Die XII Rede des Dion Chrysostomos,* Programme, 1895.
Geffken, *Kynika und Verwandtes,* Heidelberg, 1909.
Gerhard, *Phoinix von Kolophon,* Leipzig et Berlin, 1909.
Giesecke, *De Philosophorum veterum quae ad exsilium spectant sententiis,* Diss., 1891.
Hagen, *Quaestiones Dioneae,* Diss., 1887.
Hahn, *De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes* (VI, VIII, IX, X), Diss., 1896.
Hense, *Teletis reliquiae,* 2e édition, Tübingen, 1909.
Helm, *Lukian und Menipp,* Leipzig, 1909.
Hirzel, *Untersuchungen z. Cicero's philosophischen Schriften,* 1877-1883.
Hirzel, *Der Dialog, ein litterarhistorischer Versuch,* vol. II, 1895, Leipzig.
Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates.*
Krohn, *Sokrates und Xenophon,* Halle, 1875.
C. Martha, *Dionis philosophantis effigies,* Thèse latine, 1854.
Martini, *Lucubrationes Posidonianae,* ds *Philologisch-historische Beiträge für C. Wachsmuth,* 1897, pp. 155 sqq.
Martini, *Quaestiones Posidonianae,* ds *Leipziger Studien,* 17 (1896), pp. 338-402.
Edw. Müller, *De Posidonio Manilii auctore,* Diss., 1901.
Edw. Müller, *Étude sur Strabon,* ds *Philologus,* 62 (1903), pp. 71 sqq.
Reitzensein, *Poimandres,* 1904.
Riese, *L'idéal de Justice et de Bonheur des peuples du Nord dans la littérature grecque et latine,* trad. de l'allemand, Paris, 1885.
Rudberg, *Forschungen zu Poseidonios,* Upsal et Leipzig, 1918.
Rush, *De Posidonio Lucretii auctore,* Diss., 1882.
Schaefer, *Quid Graeci de origine philosophiae a Barbaris ducenda existimaverint, secundum Laertii Diogenis proemium exponitur,* Diss., 1877.
Schmekel, *Mittlere Stoa,* Berlin, 1892.
Schmid, *Attizismus,* vol. I, 1887.
Schmid, Article *Dio Cocceianus,* dans *Pauly Wissowa Realencyklopädie,* sub verbo.
Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Litteratur,* 1903.
Sonny, *Ad Dionem Chrysostomum analecta,* 1896.
Stich, *Drei Reden des Dio Chrysostomus zum ersten mal ins Deutsche ubertragen und erlaütert,* Programme, 1890.
Sudhaus, *Aetna,* édition avec commentaire, Leipzig, 1898.
Thomas, *Quaestiones Dioneae,* Diss., 1909.
P. Valette, *De Oenomao Cynico,* Thèse latine, Paris, 1908.
Weber, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore,* Diss., 1887, in extenso dans *Leipziger Studien,* vol. 10.
Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore,* Diss., 1896.

WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos,* 1891.

WENDLAND, *Philos' Schrift über die Vorsehung,* 1892.

WENDLAND, *Posidonius' Werk* περὶ θεῶν ds *Archiv. f. Geschichte der Philosophie,* 1888, pp. 208 sqq.

WENDLAND, *Philo und die Kynisch-Stoische Diatribe* dans *Wendland Kern, Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie,* 1895.

WENDLAND, *Die Hellenistisch-Römische Kultur,* Tübingue, 1912.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Vu et lu en Sorbonne,
le 16 juin 1921.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

FERD. BRUNOT,

Vu et permis d'imprimer.

LE RECTEUR,

PAUL APPELL.

11-21

IMPRIMERIE DELAGRAVE
VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE

